العليـاء من عـزتكم والكرامـة، وإلى النقع، في الهبوات الحمر، من وغىً طال، تطاول، استطال، فما نال، في الهمة القعساء، من عزمه والمضاء، وإلى الجُلى، في الحوار حـواراً، دهش العـالم من روعـة الصمت فيه، وروعة الكلام أيضاً، لأنه، مع البسمة الحنون، وفي شَـغافها، اندرج في برديه ذلك الذي يقال له التحفز الأشم، للوثوب على الأذى إن لاح، والصبر على الشدائد إن بدت، والاندفاعة برقاً في ثناياه ضرم الشجاعة، وجمال الحكمة، ونبل الحِلم، وطيب الأبوة ثغراً فيه الهمس حناناً، والنخوة رجولةً، والإقدام شهامة، والبذل سخاء، والمكرمة صفحاً، والرعاية هدفاً، والمسلك إلى الخير غاية، لكن فيه، أيضاً، التنزّل إن حمحمت الخيل في رباطها، وقعقع السلاح على صَلَد السياج في ثباته، وبدت للشر نذر في الجـهـات الأربع من هذا الوطن، وطننا، وطن أسـلافنا، أجـدادنا، آبائنا، ووطن حـافظ الأسـد سَلَفاً وجداً وأبوة وطفولة ويفاعة واستواء رجولة، مزنّرة، كالخاتم في البنصر، بإرادة نادرة، يفلّ الحديد ولا يفلّ حدها الذي بغير حد، بغير حد، بغير حد!

إن عظمة شعبنا العربي، وعظمة القائد النابع من قلب هذا الشعب، والممتدة جذوره فيه، هما تاريخ عقود ثلاثة، لمآثر جليلة، نذكر منها ثلاثاً، تجلت في

التصحيح والتحرير وجبه العدوان حيثما ثقف، وهذه الحقائق، كانت في المجد مجداً، قبست منه أمتنا العربية، جذوة رجاء، حين خاب الرجاء، في أزمات تاريخية عصفت بالمنطقة العربية، انطلاقاً من حزيران المشئوم وما بعده، إلى فجر تشرين، في قراره التاريخي والمنعطف، اللذين، في محو الهزيمة السوداء، كانا انتصاراً شبوباً لما يزل له، في جرح العدو الناغر، عمق، ورعدة، وحساب، ودرس لا ينسى.

هكذا، في سجل البطولة، تكتب البطولة، هذه التي، في اجتراحها عَنوة، وفي الحفاظ عليها قدرة، تصبح بطولةً فعل لا بطولة قول، ويصبح بطلها قدوة في الناس، وصوتاً صارخاً في الناس، أن هبّوا، تقحموا، فادوا، فالسعادة، في التضحية، في المروق من حلق الردى، والانتصار على الردى، تغدو سعادة كفاح، دونه لا نار ولا نور، ودونه لا حق ولا إحقاق، ودونه لا يصاغ البطل، في ملحمة الألَق، بطلاً ألقاً، ذا شجاعة ألقة، يبدو معها، حتى في لحظات ضعف الآخرين، محرضاً للآخرين، وباعثاً الأمل فيهم، ويظهر لنا، في وثباته المقدامة، نموذجاً لخالد وطارق وابن نُصَيْر، وكل من وضع قدمه في سبخ الموت، وقال لها: من تحت أخمصك الحشر.

فياحافظ الأسد، أيها الراسخ كالطود، الصُّلب كالسنديان، إنك هذا البطل الذي رسمنا بالنثر وبالشعر، صورة تَفَرُّده بيننا، وطلوعه نجماً في سمائنا، وبزوغه علماً من أعلام قادتنا، وامتلاكه قلباً قُدَّ من معدن نادر، وخفوق نادر، لدقاته جَرْسٌ، يتداول العرب، ومن هم أبعد، في السمع له، أناملهم العشر، قولة المتنبي، ومع هذا بقي قلبك متواضعاً في غمار كبريائه، محبّاً ورسول محبة في اقتداره، وبقيت، حتى الأشياء المجيدة التي كُتبت عنك، أدنى من مجدك في النُّعميات من مكرماتك، ولهذا، وليس لشيء آخر غيره، استحالت الجماهير، في يوم البيعة لك، وقبلها ومن أجلها، إلى نهر مندفع اندفاع السيل الأَتيّ، هاتفة ملء أفواهها: نعم، وألف نعم، فاجلس غداً، وبعد البيعة الإجماعية، على أريكة رئاستك العنبرية، ودع الرياح تهب، ومعها الرايات المطرزة بالرجوة، خافقة في ألوانها المزركشة بالأماني والآمال، فقد كنت، وستبقى، معقد هذه الأماني والآمال، وفيّاً لها وفاء الصدق الذي خبرناه في عهدك، وبلوناه في قسمك، وسبرناه في بيانك ونهجك.

إن يداً على الضمير، ويداً على البيان الأول للحركة التصحيحية، يعطي المرء، في سورية كلها،

وفي الوطن العربي الكبير كله، وفي العالم حيث الإخوة السوريون والعرب، الحقّ في المقارنة بين ما كان مكتوباً، وما صار متحققاً، فقد انتهت عزلة القيادة عن الشعب، وانتهت معها القاصمةُ بين الحاكم والمواطن، وفك الإسار الذي كان مضروباً، كطوقٍ من حديد، حول الخروج والدخول، وأطلقت حرية الانتقال، تواصلا بين عرب وعرب، وبين عرب وعالَم، وكان هذا في ذاته، إنجازاً هو الأمنية بين الرئات وتنفس الهواء الطلق، ثم كانت المؤسسات، من مجلس الشعب، إلى الجبهة الوطنية التقدمية، مروراً بالدستور والقوانين، ناظمة سلك الربيع بالفصول الأربعة، وكانت المجالس المحلية، والصياغات التشريعية، فتحاً للأبواب المغلقة، في مجالات الاقتصاد والعمران والتخطيط والبناء، وترتيب شؤون البيت من الداخل، وتهيئة القوة الضاربة لحماية هذا البيت، والذود عن حياضه من الخارج، وإعطاء المرأة حقَّها النابع من الإيمان بدورها، والشروع الذي له بدء، وليس له انتهاء، في استكمال النواقص، قانونية وإدارية، لسد الثغرات، وما كان أكثَرها، في كل شأن من شؤون الحياة التي يحتاجها بناء دولة عصرية، حديثة، محدَثة، وإرساء القواعد الأساسية لنهضة شاملة، في الزراعة والصناعة والمكننة والأتمتة، وكل

ما تحتاجه البُنى التحتية، لتكون لها بنى فوقية، في الثقافة وما يتفرع عنها من آداب وفنون، وفي توفير وسائل إنتاج المعرفة، ووسائل ممارستها، لتكوين الفكر النهضوي، الوطني، القومي، الإنساني، التقدمي، الذي بغيره لا يكون وعي، ولا يكون، دون هذا الوعي، إدراك للحقوق والوجبات.

كتب القائد السوفييتي الشهير جيكوف، في مذكراته المعروفة، قائلاً: «لولا التصنيع الثقيل في العام ١٩٣٩، لما كان النصر على النازية الألمانية في العام ١٩٤٥، وكذلك الفاشية الإيطالية ومحورهما المشئوم» ونحن، جميعاً، نقول: لو لم تكن الحركة التصحيحية في العام ١٩٧٠، لما كانت حرب تشرين التحريرية في العام ١٩٧٣، ولما كانت هذه النهضة الواسعة الشاسعة، الشاملة، في كل مجالات حياتنا، فإذا سأل سائل، ومن حقه أن يفعل: لم البيعة اللاحقة؟ فإن جوابنا هو: البيعة اللاحقة استكمال للبيعة السابقة، فالشوط، في الارتقاء، يحتاج إلى ارتقاء يتمّه، والشوط في البناء، يحتاج إلى إكمال البناء، والشوط، في مناجزة العدو، يحتاج إلى مناجزة كفؤ، والشوط في الثبات لهذا العدو، يحتاج إلى ثبات على المبادئ، ومنها يكون الصمود أو لا يكون، وقد قرنا، بهذه الحشود تردفها حشود، وبهذه المسيرات

تتابع عفوية، أن نكون، وسنكون، ما في ذلك شك ولا ريب.

ولأن السياسة في القيادة، فإن سياستنا، في الصلابة، والفرادة، والإعجاز الذي منه الإدهاش، يعود الفضل فيها إلى القائد الأسد، الذي تمرَّس في جبْه النوازل، ودرئها، وحطمها، وتمرَّس في الحرب عادلة أردناها فكانت، وتمرس في طِلاب السلام عادلاً أردناه ولا نزال، وقال للدنى كلها من حولنا: الأرض مقابل السلام، وما يبرح، حتى اللحظة، على قوله ذاك، وتمرس في إعمار هذا البلد الصغير الكبير، وهو ماض في إعماره حتى يصبح أكثر كبراً، وأورى زنداً، وأقوى شكيمة، وأصلب عوداً، وأقدر على البقاء وقوفاً، رغم تخاذل آخرين، انبطاحاً أو ركوعاً، ورغم الأحلاف، من شمال أو جنوب، والتهديد والوعيد، يصوبان نحونا، ونحن، من بأس، ووثوق، ودراية، وإيمان بالله والوطن، نظل في الهادئين، العارفين بأن السحب العقيمة، تبقى في الإمطار عقيمة أيضاً!

قبل ذلك، وتأسيساً على المحبة التي تعطي محبة، فإنه لا شيء أسمى من أن يكون المرء نافعاً للناس، وهناك، عندنا وعند سوانا، بعض الذين ينفعون الناس

من الزعماء والقادة، وهؤلاء يحصدون مازرعوا، إلا أن هناك زعماءَ وقادة، يتكلمون على الشعب، وعلى حبه ونفعه، بفوقية ومنة، وكُلُّ ما نستطيع أن نقوله عنهم: إنهم سادة يتكلمون على المسودين باستعلاء، لأنهم ليسوا منهم، ولم ينبتوا، أصلاً، من أرضهم، ولم يعرفوا يوماً، أو يعانوا يوماً، معاناتهم، وفي هذا ايضاح مبين، لمن يعجبون من هذا الحب الغامر، يشع في النظرات، ويندّى في الأكف، لمن وهب وقته، وراحته، وسهره، للذين نبت أقحوانة في غرسهم، وانبثق ابناً باراً من أرضهم، فكان منهم، وكانوا منه، وأتوا الآن، في اندفاع لَجِب، يردون التحية بمثلها، ويعبرون عن الكلمة الطيبة، بغابات من الهتافات الطيبة، الداوية، المدوية، التي هي ملايين نعم، للقائد الآخذ بنا في طريق الخير، براءة وجمالاً، وبصمت هو الأبلغ في الكلم، حين يزهر الكلم ويثمر، ويكون منه فيض عطاء، يقابل بفيض مودّات.

ولئن كان الجزء يدل على الكل، والأجزاء تدل على الكليات، فإن دمشق، دمشقَنا، دمشق حافظ الأسد تدل، بما هي عاصمة، على كل مدينة هي حاضرة، وعلى كل قرية هي بادية، في اخضرار زرعها، وسُمرة رمالها، وهذه المسيرة في دمشق، هي نفسها في حضرنا والريف، ومن حق القادم إلينا مع

ومضة البرق، والماثل بيننا ميراثا منحتّنا إياه السماء، أن ينعم بالسعادة، بعد أن عمل حتى أفاء علينا بالسعادة، وصنع لنا، في دورة الأفلاك، فلكاً للمسرة، جاشت، وطغت، وانتشرت، كما البحر العظيم، بالزرقة العظيمة، لتمر المراكب البيض، ماخرةً نحو الأفق الأرجواني، آن يُخْتَتَمُ العيد السعيد بفرحة الاستفتاء الكبرى.

ويسألونك عن دمشق، فقل: هذه هي، تضع أبداً مفاتيحها في المغاليق، ليدخل فارسها إلى حرمها، وعلى رأسه ينضفر الغار الذي يستحقه، أما نحن، الذين من دمشق نسغاً وصلباً، رَوحاً ورُوحاً، فإننا إذ نتكلم باسمها، نتكلم بلسانها، مبايعين ملء أفواهنا، وملء أفواه الزمان معنا، ففي عهد القائد الذي نبايعه، عرفنا الدرب بعد المتاهة، والاستقرارَ بعد الاضطراب، وعرفنا، في التشرينين، استقامة ما اعوجّ، وانتصار ما اندحر، كما عرفنا الجمع بعد الفرقة، والتعددية بعد الانفرادية، سواء في السياسة أو الاقتصاد، وفي التشريعات أو المؤسسات، وكذلك في قرار الحرب تحريراً، وقرار السلم توطيداً، على أساس من العدل نطلبه، وعلى أساس من العدل نأخذه، انتزاعاً لحق، واستقواء بهذا الحق، وصولاً إلى الوحدة العربية التي ننشد، والتضامن

العربي الذي ننادي، لنكون في الموضوعية كفاءً لها، وعملاً بها، إلى أن نبلغ الغاية، وما الغاية بالبعيدة لمن جدّ في السير إليها.

أيها القائد الذي أردتَ الاستفتاء تأكيداً للثقة، لا تجديداً لها، وأردتها سيفاً مشحذاً في يمناك، وكلمة منضّرة على سن يراعك، بمثل ما أردتها أمانةً في العنق، لا حليةً في اليد، إننا معك، نبايعك بيعة الولاء، ونعاهدك عهد الوفاء، وكذلك تبايعك دمشق، ومن بايعته دمشق بايعته سورية كلُّها، وبايعته الأمة العربية كلها، فدمشق قلب سورية، ودمشق قلب العروبة، وظئرها، ومرضعتها، ودمشق، فوق هذا وذاك، منبر للفكر، مشعّاً كان، ومشعّاً يبقى، وفي عهدتك، ورعايتك، ازداد إشعاعاً على إشعاع، على إشعاع.

إذن لنصغ، فدمشق، من خلال هذه الجموع، تتكلم، وحين تتكلم دمشق يصغي الكون، ولطالما تكلمت دمشق، ولطالما أصغى الكون، ولطالما، في التاريخ قديمه والحديث، كان الإصغاء ابتهالاً، وصلاةً ترفعها الأرض إلى السماء.

* * *

نعـــم لضميـــر الأمـــة

عـــلي القيّـــم
معـــاون وزيـــر الثقافـــة

يحتفل شعبنا في هذه الأيام، بتجديد العهد للقائد الرمز السيد الرئيس حافظ الأسد، على تصعيد مسيرة البعث والتصحيح في خصوصية تاريخية يمكن أن نتلمس ملامحها في معالم بارزة لا سابقة لها في تاريخ سورية العربية والوطن العربي...

لعل أهمها أن العالم يودع القرن العشرين، وأن الأمة العربية تعاني اليوم وضعاً سياسياً واقتصادياً محرجاً، نتاج طغيان ما يسمى بالنظام الدولي وبالعولمة، وفقدان التوازن الدولي... مما يطرح تحديات جديدة أمام مسيرة حزبنا وكفاح شعبنا العربي...

لقد واجهت أمتنا على مدى العقود الثلاثة الماضية الكثير من العقبات التي أوشكت أن تجهض المشروع القومي العربي، وكادت أن تبث روح اليأس في نفوس الجماهير، وكان على سورية التي حمل البعث العربي الاشتراكي فيها مسؤولية القيادة القومية الطليعية أن تجسد للعرب روح الصمود والمقاومة، وأن تحمل العبء والمسؤولية، وكان لا بد لهذه المسيرة التاريخية من قائد تاريخي، تتجسد في شخصيته شخصية الأمة، وتتمحور في فكره وقيمه وسلوكه، عقيدة الأمة واستراتيجيتها المستقبلية...

لم يكن القائد العظيم الرئيس المناضل حافظ الأسد، وليد مصادفة قادته إلى سدة القيادة والرئاسة، ولم يكن حضوره السياسي والقيادي في حياتنا العربية نتاج ظروف أو ملابسات كتلك التي قادت كثيرين إلى موقع الرئاسة في فترات الاضطرابات السياسية...

لقد حمل الرفيق المناضل حافظ الأسد عبء القيادة قدراً ومسؤولية وطنية وقومية منذ أن كان شاباً يرى وطنه مستباحاً، ويرى الجماهير مستعبدة، ويرى فلسطين تسبى، ويرى الجيش ضعيفاً، ويرى الأمة كلها مسلوبة الإرادة، منهكة القوى... كان في السابعة عشرة من عمره حين انضم إلى حركة البعث، وبعد سنين قصيرة كان واحداً من فرسان الجو يحلّق نسراً في سماء

وطنه، فتمتلئ نفسه شموخاً وكبرياء، وعزة وإباء...

منذ ذلك التاريخ المبكر في حياة عظيم الأمة الرفيق المناضل حافظ الأسد، بدأ استعداده لحمل المسؤولية، وباشر النضال العسكري من خلال حزب البعث العربي الاشتراكي، وهو ينظر إلى البعد، حالماً واقعياً بثمرة الكفاح المرير الذي قرر أن يخوضه...

لقد جاءت ثورة الثامن من آذار المجيدة في عام ١٩٦٣، نتاج نضال ضخم بذل فيه الرفيق المناضل حافظ الأسد جهداً دؤوباً من خلال اللجنة العسكرية، ثم من خلال صفوف المناضلين جميعاً، وكان لدى القائد الأسد رؤية واضحة للمستقبل، وقد أكد هذه الرؤية فيما بعد، مشروع الأسد السياسي الذي باشره من موقع القيادة فجر السادس عشر من تشرين الثاني عام ١٩٧٠...

كانت السنوات السبع التي كان فيها القائد الأسد مشاركاً في الحكم بين عامي ١٩٦٣ و١٩٧٠ من موقع القيادتين القومية والقطرية، ومن موقع قيادة سلاح الطيران، ومن ثم وزارة الدفاع، مخاضاً ضخماً تبلور فيه مشروع القائد الأسد أمام الجماهير، وكانت عناوين هذا المشروع: الانفتاح الكبير على الجماهير، ومشاركة الشعب في السلطة، وتعزيز الوحدة الوطنية من خلال كل الفئات والشرائح السياسية التقدمية.

ومنذ أن بزغ فجر التصحيح المبارك في عام ١٩٧٠، بدأ القائد الأسد تنفيذ رؤيته السياسية النهضوية... فكان تأسيس مجلس الشعب نواة لتجربة ديمقراطية شعبية ذات خصوصية مختلفة عن الديمقراطية الليبرالية من خلال الإصرار على تمثيل العمال والفلاحين، والتأكيد على ضرورة مشاركة المرأة، وتوسيع فسحة المشاركة للأحزاب الوطنية التقدمية وللمستقلين...

كذلك كانت الجبهة الوطنية التقدمية نواة لتجربة فريدة في العالم الثالث، حيث كانت سورية وما تزال نموذجاً للتعددية السياسية التي لا تعني صراع الأحزاب فيما بينها من أجل المكاسب والمنافع، وإنما تعني تكاثف الجهود، وتآلف القلوب لخوض معركة الوطن بيد واحدة، ورؤية مشتركة.

وترافقت التعددية السياسية مع رؤية للتعددية الاقتصادية، حيث أخذ القطاع الاقتصادي الخاص مساحة واسعة للمشاركة في بناء الوطن دون أي استغلال خاص للموارد والثروات العامة التي هي ملك الشعب كله...

وكان أبرز عناوين مشروع القائد الأسد هو قهر حالة الضعف والاستكانة أمام العدو الإسرائيلي الغاصب، وقد كانت حرب تشرين التحريرية المنعطف التاريخي الضخم في تاريخ العرب الحديث، رداً سياسياً

وعسكرياً على الصلف الاسرائيلي، وتعزيزاً لثقة الشعب بطاقاته وقدراته.

إن أهم ما ميز مسيرة العقود الثلاثة التي قاد فيها القائد الرمز الرئيس المناضل حافظ الأسد، مسيرة التصحيح المبارك في سورية، هو ما اتسم به القائد من الحكمة والرؤية الثاقبة... لقد استطاع القائد الأسد بحكمته الفذة، أن يجنّب سورية الكثير من الويلات التي أصيبت بها دول الجوار... بل إن حكمته امتدت إلى لبنان الشقيق فأنقذه، وهي اليوم تمتد إلى كل أقطار الوطن العربي... وقد صار القائد الأسد محطّ أنظار الجماهير المتطلعة إلى موقف الرجولة والكرامة، حين أذعن الكثيرون أمام التسلط الاسرائيلي المستبد، ولم يبق إلا القائد الأسد رمزاً للكرامة العربية التي لا تقبل أن تستذل مهما كبرت الضغوط والتهديدات.

إن تجديد البيعة والعهد للقائد الكبير حافظ الأسد هو تعبير عن اختيار الأمة العربية التي سبق لها أن أعلنته مرات ومرات منذ فجر السادس عشر من تشرين الثاني عام ١٩٧٠...

ربما كان من الممكن أن تأتي السلطة قهراً وإلى حين، ولكن الحب الدافق لا يكون إلا إرادة حرة مستقلة، وهذا الحب الضخم الذي يربط بين القائد وشعبه يتجاوز كل حدود القوانين والدساتير التي تحدد

بدءاً لولاية رئاسية وانتهاءً لولاية، فقد أعلنت جماهير سورية العربية، منذ الأيام الأولى لحركة التصحيح المبارك، أن عظيم الأمة الرئيس المناضل حافظ الأسد، قائدها إلى الأبد، بايعته بيعة مطلقة، ثقة به، وثقة بقيادته... فقوة القائد الأسد مستمدة من الله تعالى، ومن محبة الشعب، وقوة الشعب مستمدة من إيمانه بمبادئه وعقائده، ومن صلابة قائده ومن حكمته...

ذلكم هو القائد الأسد يفتح أمامنا بوابة القرن الحادي والعشرين، فلنعبر بقيادته إلى مستقبل التقدم والازدهار والنصر...

* * *

كلمات في عصر حافظ الأسد وعصر أوغاريت

الدكتور سلطان محيسن
المدير العام للآثار والمتاحف

كثيراً ما تساءل المؤرخون والباحثون في تاريخ سورية القديم وحضارتها كيف استطاعت مملكة صغيرة بحجم اوغاريت أن تعيش وتزدهر وهي محاطة من كل جهاتها بامبراطوريات كبرى خطيرة ومتطاحنة،آشورية وحثية ويونانية وغيرها، وكلها طامعة بأرض أوغاريت وخيراتها. بل يستغرب هؤلاء الدارسون كيف غدت هذه المملكة العجيبة موضع تقدير واعتبار تلك الأمبراطوريات التي بقيت، وبالرغم من قدراتها الهائلة، بحاجة ليس فقط إلى تجارة أو صناعة وزراعة أوغاريت، بل وإلى علومها وآدابها وفنونها. وهناك من يجيب بأن سر ذلك كله يكمن في خصوصية النموذج الحضاري

السوري في فن الحكم والسياسة وهو نموذج يستند إلى نظرة فلسفية خاصة تشكل مملكة أوغاريت المثال الأكثر سطوعاً عليها، إذ تخبرنا نصوص الأرشيف الأوغاريتي بأن هذه المملكة قد رعاها إله كبير «إيل» جسد على هيئة شيخ حكيم ووقور، مستعد دائماً للإصغاء والحوار، بينما وقف إلى جانبه الإله «بعل» الشاب القوي والعنيف الجاهز أبداً للحرب والقتال. وتضيف هذه النصوص أن القول كان لإيل بينما الفعل من مهام بعل، الذي لم يكن ليتصرف دون مباركة إيل ومشورته. وهكذا تمثل في هذين الإلهين العقل والقوة اللذان كانا سر انتصار أوغاريت وخلودها. وحافظ الأسد جمع في شخصيته الفذة هاتين الصفتين، الحكمة والقوة، فكما استطاع ملوك أوغاريت تحصينها وحمايتها في عصر صاخب مدمر تمكن القائد الأسد أن يحفظ سورية ويدفع الشر عنها في زمن الحروب والفتن والمؤامرات. وإذا عدنا إلى مثال أوغاريت لنستعرض وقائع ذات دلالة وعظة نجد كيف كان من سوء حظ هذه المملكة المبدعة والمسالمة أن تجاورها إلى الشمال دولة حثية، أناضولية، كبيرة وقوية تتباهى بالقتل والبطش والعدوان. وأن تلك الدولة كثيراً ما أرادت التسلط على حقوق وخيرات وأراضي أوغاريت. بل إن «عقدة حضارية» حملها الحكام الحثيون تجاه هذه المملكة دفعتهم إلى التدخل في شؤونها الكبيرة والصغيرة بما في ذلك قضايا الإرث والزواج والطلاق. لكن حكام أوغاريت تعاملوا مع هذه الدولة «الجارة»

بكل الحكمة والصبر وبعد النظر، فهم وإن تراجعوا، أحياناً، أمام البطش خطوة واحدة، ما لبثوا أن تقدموا إلى الأمام خطوات متمسكين بسيادتهم رافضين الهيمنة والاستسلام. ولدينا من الوثائق ما يشير كيف أن أوغاريت، وعندما ناسبت الظروف، امتنعت عن دفع الأموال وإرسال البضائع للحثيين بل إنها قاتلتهم ورفضت الانضواء تحت رايتهم دون أن يتمكن هؤلاء من ارغامها على مالاتريد. والقائد الأسد يذكرنا، في سياسته المحلية والاقليمية وفي علاقاته مع الجوار، بمهارة وحنكة وحكمة وبعد نظر وصبر ملوك أوغاريت فهو وإن جانب، مرة، الريح لتمر عاصفة ما، خوفاً على وطنه سورية وليس خوفاً من أحد، ما لبث أن وقف شامخاً محدداً الأولويات رافضاً الانجرار إلى ما لايريد، حذراً من التورط في الكمائن والأفخاخ مغلباً الصراع الرئيسي والحقيقي على الصراعات المفتعلة والملغومة ضامناً لحقوق شعبه وأمته العربية متمسكاً بالكرامة والأرض.

إن من يستعرض الفتن المريعة والأحداث الصاخبة التي اجتاحت المنطقة خلال حكم القائد الأسد، وبخاصة الحروب الإسرائيلية والخليجية واللبنانية يدرك أن هذا القائد قد نجح في كل الامتحانات، بل إنه نجح في الامتحان الأكبر، امتحان أن تكون سورية أو لاتكون، امتحان تشرين التحرير والبناء، محققاً كل ما وعد به. وها نحن اليوم في وطن لايؤخذ لامن الداخل ولامن الخارج ولايمكن لأحد ابتلاعه أو تجاوزه، وطن

أصبح مفتاحاً للحرب والسلم ينعم بالأمن والاطمئنان ويهرع دائماً لمساعدة الأشقاء والأصدقاء.

إننا لن نستطيع في هذه السطور الإحاطة بأبعاد الشخصية المتميزة للقائد حافظ الأسد ذي الرؤية الثاقبة والجرأة الخارقة والاخلاص الفريد. إنه قائد استثنائي تحت كل معيار من المعايير، فقد شكل عصر حافظ الأسد مرحلة حاسمة في تاريخ سورية الحديث، التي تحولت من دولة متنازع عليها إلى كيان رئيسي وحجر زاوية في رسم السياسات المحلية والإقليمية والعالمية. ونحن العاملين في حقل التراث والآثار نكن لرئيسنا محبة واحتراماً من نوع خاص، فإليه كنا، ولازلنا، نعود، ومنه نستمد الدعم والعون كلما ألم بنا طارىء أو مس الآثار مكروه. وتحضرني هنا حادثة ذات دلالة عميقة، أجد من واجبي أن أدونها للتاريخ والأجيال. عندما حصل اعتداء جائر على موقع أثري متميز، من قبل أشخاص، باحثين عن الكنوز، ظنوا أنهم فوق القانون، وكعادتها في الدفاع عن الآثار مهما كانت الظروف، فقد أعلمت السيدة الدكتورة وزيرة الثقافة السيد الرئيس بهذا الاعتداء، فأتى توجيهه سريعاً واضحاً قاطعاً: لاأحد فوق القانون ويحاسب الجميع، وهكذا كان.

ومرّ على هذا الحادث أكثر من عام، شغلتنا خلاله مهام أخرى عن متابعة تفاصيل وإجراءات المحاكمة، لكننا فوجئنا بأن السيد الرئيس عاد ليسأل عن الموضوع وعن الإجراءات التي اتخذت بحق المعتدين. ولا أجدني

هنا بحاجة إلى أية إضافة فالحادثة ناطقة معبرة وواضحة والقائد الحامل لمسؤوليات، وهموم، لاحدود لها لم ينس الآثار ولم تشغله أعباؤه الضخمة عن حمايتها ومحاسبة المعتدين عليها. فكل الحب والإكبار لهذا القائد الكبير بل كل الشكر والعرفان للسيد الرئيس الذي وضع أمور الثقافة في بلدنا بين الأيدي المخلصة والقديرة للدكتورة نجاح العطار التي بنت الثقافة وحمت الآثار.

وعلى صعيد آخر فقد وجه السيد الرئيس بالاهتمام بالآثار وصيانتها وترميمها واستقدم لها الخبرات وقدَّم الامكانيات وتابع اخبارها وكرَّم علماءها. فهو القائل «الحفاظ على التراث أمر ايجابي وواجب وطني». لقد ترجمت هذه المواقف بإجراءات عملية لم يسبق أن حصلت من قبل. فالسيد الرئيس كان أول من أصدر أكثر من تعميم بتكليف قواتنا المسلحة بالحفاظ على الآثار وحمايتها. كما تمَّ، وبناء على طلب منه، وضع قانون جديد يشدّد عقوبة الاعتداء على الآثار ويخلق قاعدة تشريعية صلبة لحمايتها. ناهيك عن توجيهه المباشر بترميم الأوابد التاريخية بشكل عام والأوابد العربية الإسلامية بشكل خاص، ولنا في الجامع الأموي الكبير خير مثال. بل إن القائد الأسد قد وهبنا بيته الخاص، الذي دفع فيه عرق جبينه عندما كان ضابطاً في القوات المسلحة ليفتتح مركزاً للبحث والتدريب الأثري. وكم نحن سعداء أن نجد هذا البيت، ذا الدلالة الوطنية الرفيعة، يؤدي، أيضاً، وظيفة

علمية متميزة. فمركز الباسل للبحث والتدريب الأثري، البيت السابق للسيد الرئيس، هو أحد أهم إنجازاتنا التي نعتز بها، فهو مركز متطور مجهّز بتقنيات متقدمة بما فيها الإنترنيت، يقوم بمهام منوعة، ويساهم بشكل فعال في دراسة وأرشفة وتوثيق تراثنا الحضاري المجيد.

في إطار توجيهات السيد الرئيس بالاهتمام بالآثار حققت المديرية العامة للآثار والمتاحف نقلة نوعية وكمية ملفتة للنظر، وحصلت فيها إنجازات طالت جميع مجالات العمل الأثري في التنقيب والترميم والصيانة والمخابر والمطبوعات والمتاحف والكوادر وغيرها. فمنذ عهد التصحيح المبارك ارتفع عدد بعثات التنقيب الأثري إلى تسعين بعثة بعد أن كانت أقل من نصف هذا العدد، وتجاوز عدد المواقع التي وثّقت وسُجلت أثرياً ثلاثة آلاف موقع، مقارنة بأقل من ربع هذا الرقم سابقاً، كما أصبح عدد المتاحف حوالي الخمسين متحفاً بينما لم تتجاوز السبعة متاحف، قبل عصر التصحيح.

إن الاهتمام الذي حظيت به الآثار في عهد حافظ الأسد هو دليل الحس التاريخي والحضاري السليم والثقافة العالية لهذا القائد الذي أدرك بأن تنمية الشعور بالأصالة والانتماء هي من شروط التعبئة الفكرية، التي لا بد منها، إلى جانب التعبئة الاقتصادية والعسكرية. وهذا دليل إدراك القائد التاريخي بأن المعركة العلمية والثقافية قائمة بل أنها سوف تشتد وترفد معركتنا السياسية والعسكرية مع العدو الذي يستخدم التاريخ

والآثار في محاولات محمومة لأثبات دعوى تفوقه الحضاري وحقوقه التوراتية المزعومة في أرضنا العربية وجولاننا المحتل، هذا أيضاً دليل إدراك القائد بأن تراثنا هو الكفيل بالرد على المغرضين المشككين بتاريخنا وحضارتنا، وأن آثارنا هي ثروتنا الاستراتيجية الحقيقية، وهي مصدر ريع اقتصادي وسياحي يرفد دخلنا الوطني ويساهم في عملية البناء الشامل التي انطلقت في وطننا على كل صعيد. وهكذا فقد جسد القائد في شخصه تاريخ سورية وحضارتها، وأصبح رمز عراقتها وأصالتها وغدت سورية، في عهده الميمون، ورشة عمل وإعمار وانتعش فيها أمل المستقبل الزاهر على جذوة الماضي الباهر.

قبل أن أنهي هذه «الكلمات» يحضرني مثال آخر من أوغاريت وكيف أن ملوكها قد طلبوا من مواطنيهم، الأوغاريتيين عبدة الإله ايل، المشاركة في الاحتفالات الدينية للأقلية الحثية التي كانت تقيم بين ظهرانيهم، حتى لا يشعر هؤلاء الحثيون، وهم عبدة إله آخر «تيشوب» وبينهم وبين الأوغاريتيين عداء وجفاء، بالعزلة أو التمييز والاضطهاد. ونحن اليوم نتساءل هل هناك في التاريخ مثال أسطع على التسامح الديني والعرقي من هذا المثال، وهل تسامح ملوك أوغاريت مختلف عن تسامح حافظ الأسد الذي كان أول من هب لإطفاء نيران الحروب الطائفية والعرقية التي حاصرتنا من كل اتجاه وكادت أن تحرق كل شيء، بل كان أول من تجاوز كل أشكال التفرقة والتمييز، من أي نوع، عرقي أو ديني أو

مذهبي كان، محققاً في سورية لُحمة شعبية ووحدة وطنية لم يسبق لها مثيل. لقد بقيت أوغاريت مصونة وقوية، ليس لأنها فقط امتلكت الجنود والخيول بل لأنها أرض الأبجدية ومهد الحضارة ولأن ملوكها اتصفوا بالحكمة وبُعد النظر، وسوف تبقى سورية، وبإذن الله، قوية ومصونة ليس فقط لأنها تمتلك الخيرات والقدرات بل ولأنه يرعاها قائد حكيم، متسامح ومنفتح شمولي الرؤية وسياسي كبير.

من أجل هذا كله، وغيره، بايعناك يا سيادة الرئيس ونجدد البيعة كل مرة ونحن أكثر تمسكاً بقائدنا العظيم، نجددها، وفي قلوبنا باسل المثل، وعيوننا تتطلع نحو بشار الأمل، نبايعك لأنك ربطت بين ماضينا المجيد وحاضرنا الرغيد، لأنك حفظت الأرض والشعب وغدوت، بكل ما تملكه من مواهب ومزايا، ضرورة وطنية وقومية ولأنك الربان الماهر والوحيد الذي سيعبر بنا بثقة وامان إلى القرن الواحد والعشرين.

* * *

محو الأمية في ظل القائد الرمز

غـادة الجـابي
مديرة محو الأمية

شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين ولادة عصر العلم والتقنية، عصر ما بعد الثورة الصناعية، وهذا العصر يختلف عن عصر الثورة الصناعية الذي يقوم التطور الصناعي فيه على تكديس رأس المال، وعلى زيادة العاملين باعتبار أن الآلة امتداد أو إكمال لساعد الإنسان في حين أن عصر ما بعد الثورة الصناعية لا يحتاج إلى تكديس رؤوس الأموال، وإنما يحتاج إلى توفير كفايات علمية، تستطيع أن تحقق في الميدان الصناعي مخترعات عالية الانتاجية نوعاً وكماً تسير تسييراً ذاتياً دون الحاجة إلى الساعد الإنساني وهذا ما يسمى (الأتمتة).

وتعد المرحلة الجديدة التي بدأت، ثورة شاملة تؤثر لا في العلاقات الاقتصادية فحسب بل في مختلف أوجه الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية، مما يستدعي مع قيام البنية التحتية الجديدة، قيام بنية فوقية جديدة، تنظم علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالمجتمع، وعلاقة المجتمعات فيما بينها، لئلا يؤدي الاختلال بين البنيتين إلى قيام نوع من التكنوقراطية تشوه بنية المجتمع الحديث، ولا تلبث أن تقضي على الآمال المعقودة على هذه الثورة.

ان البلدان النامية على وجه الخصوص، ومنها وطننا العربي، مدعوة إلى أن تولي البنية الفوقية الاهتمام الذي تستحقه، حتى يأتي التطور متناغماً متوازناً، ويتم ذلك بإحداث تغييرات في بناها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، واجتثاث المفاهيم المعوقة ومتابعة العمل على إقامة المؤسسات التي يتطلبها التطور، وافساح المجال أمام جميع المواطنين لارتياد هذه المؤسسات، وارتشاف ما تقدمه من عطاء فكري وثقافي ومهني

يقبل القرن الحادي والعشرون بتحدياته الكثيرة التي يتعين على المجتمعات أن تواجهها، ومنها على سبيل المثال تزايد النمو السكاني، وتفاقم المشكلات الاقتصادية، واتساع الهوة بين دول الشمال ودول الجنوب، وقضايا البيئة، والتقدم البالغ الأثر للعلم

والتكنولوجيا في البلدان المتقدمة، وازدياد انتاج المعارف وتبادلها، وشبكات الاتصال والمعلوماتية من الانترنيت وسواها، وكل ذلك يستدعي ولادة تصور جديد للمجتمع والحياة تمليه احتياجات الشعوب المتامية والمتطورة، ولا يتحقق إلا بالمشاركة الكاملة من الجميع، هذه المشاركة التي لا يمكن أن تتم على وجهها السليم إلا بالارتقاء بالمستوى المعرفي والتعليمي للمواطنين جميعاً، صغاراً وكباراً، رجالاً ونساء.

وفي الوقت الذي يتطلب التطور الحضاري المعاصر المتسارع مستويات متقدمة من المعرفة والمهارة الإنسانية، فإن البلدان النامية ومنها الوطن العربي لا تزال تواجه مشاكل خطيرة، تعرقل العمل على تغيير البنية التقليدية للمجتمع إلى بنية معاصرة، بتحديثه وتنميته عن طريق تزويده بالمعارف والقدرات التي تتطلبها مواكبة مسيرة التطور التي تمكنه من التوجه نحو الأفضل، وتأتي على رأس هذه المشاكل مشكلة الأمية. والتعليم هو حجر الزاوية في عملية التهيئة للتقدم الحضاري ثم تحقيقه باعتباره المصدر لكل المعارف، والمصنع الذي تتكون فيه الخبرات التي يتطلبها الأخذ بأساليب الحضارة المعاصرة، في حين تمثل الأمية سبباً أساسياً للعجز عن استيعاب الصيغة الحضارية الجديدة، التي ترفد هذه الخبرات، وتتيح مواكبة مسار التطور، كما تعيق الأمية المشاركة الكاملة في النشاط الاقتصادي والسياسي، وهي بذلك

تعتبر إحدى التحديات الخطيرة التي لا بد للبلدان النامية من التصدي لها، ومن هنا فإن العمل للقضاء على الأمية يشكل عاملاً أساسياً في معركة المجتمع العربي ضد التخلف والجمود، وهو من مراكز الثقل في كل استراتيجية للتمية، باعتبار أن العنصر الاساسي في التنمية هو الإنسان، وهو هدفها.

ولا شك في أن مواكبة العالم الجديد والمتطور غير ممكنة إلا من خلال الإنسان المعاصر، المزود بالمعارف والخبرات والأفكار والمدركات في إطار جماعي منظم فعال، تنطلق منه القدرات والإمكانات لتكون قوة قادرة في معركة الوجود، وبقاء الأفضل.

وعلى هذا فإن مسألة محو الأمية لم تعد في هذا العصر، عصر العلم والتكنولوجيا وتفجر المعارف والأفكار والتحديات الحضارية، قضية ينظر اليها من خلال الفكر التقليدي، والنظرة التجزيئية البعيدة، والمعالجة المبتسرة البعيدة عن الشمولية والثورية، والوعي بطبيعة المشكلة، وأبعادها الاستراتيجية على صعيدي الحاضر والمستقبل، بل يجب أن ينظر اليها من خلال منظور ثوري شامل يحدد أبعادها واخطارها، ويخطط لمواجهتها، والقضاء عليها بمنهج علمي.

لقد أكد حزبنا القائد حزب البعث العربي الاشتراكي في منطلقاته النظرية وقراراته أهمية مواجهة

هذه الآفة، كما أكد منذ نشأته بالفكر والممارسة أن الإنسان قيمة عليا ضمن مسيرة المجتمع التاريخية، وهو الوسيلة والغاية لكل تطور نحو مجتمع الوحدة والحرية والاشتراكية، فركزت مبادىء الحزب ومنطلقاته على أهمية رعاية التعليم رعاية كاملة، باعتباره حقاً وواجباً للمواطنين كافة أخذاً وعطاءً. وقد أخذ الحزب بمبدأ ديمقراطية التعليم، واتخذ شعار التربية من أجل التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والتغير النوعي للكيان الفكري والمهني للمواطن، بهدف خلق مجتمع متجدد، يواكب مسيرة الحضارة الإنسانية، في الوقت الذي يحافظ على أصالة امتنا العربية وتراثها.

وفي إطار التوجهات لتحقيق ديمقراطية التعليم وتعميمه، بعد قيام الحركة التصحيحية المباركة، وبتوجيه من الرئيس المناضل حافظ الأسد الأمين العام لحزب البعث العربي الاشتراكي رئيس الجمهورية صانع سورية الحديثة الذي يولي اهتماماً كبيراً لخلق الإنسان الجديد ويحرص على توفير كل الأسباب التي تيسر له امتلاك أرقى المعارف والاستزادة منها باستمرار، حتى يستطيع مواكبة ركب الحضارة الحديثة دون أن يخص بذلك فئة أو جماعة معينة، صدرت التشريعات المباركة بتقرير ديمقراطية التعليم، واتباع سياسة الاستيعاب، واحدثت لهذه الغاية جامعات جديدة، كما أحدث عدد كبير من المعاهد المتوسطة، وأضيفت فروع جديدة من العلم إلى ما

كان يُدرس في الجامعات من قبل، استجابة لمتطلبات التنمية، وافتتحت المدارس الثانوية والاعدادية والابتدائية بأعداد كبيرة، في المدن والأرياف على حد سواء.

ولما كان صنع سورية الحديثة يحتاج إلى تضافر جهود جميع المواطنين، وكانت هذه الجهود لا تؤتي أكلها إلا إذا أعد هؤلاء المواطنون الاعداد الكافي، وزودوا بما يمكنهم من أن يكونوا فاعلين، منتجين، واعين، ولما كانت الأمية المنتشرة في طول البلاد وعرضها تشكل عائقاً دون تحقيق ذلك، لانها تشل التفكير، وتحد من الفاعلية، وتقضي على صاحبها بأن يكون هامشياً، لا يسهم بكثير أو قليل بالقضايا العامة، فقد أولى القائد الملهم الرئيس حافظ الأسد القضاء على الأمية اهتماماً خاصاً فأصدر القانون رقم /٧/ لعام ١٩٧٢، الذي يمثل قفزة نوعية بعيدة في مجال محو الأمية، ويعد القضية قضية وطنية يجب أن يسهم فيها كل من تتوفر فيه الامكانات اللازمة، والذي يحدث المجلس الأعلى لمحو الأمية، وينظم كيفية السير بمكافحة هذه الآفة بأسلوب علمي دقيق، ويرسم استراتيجية جديدة تنسق ما بين جهود العاملين في محو الأمية وجهود وزارة التربية، التي ألقى القانون المذكور على عاتقها تطبيق الزامية التعليم الابتدائي للحيلولة دون إضافة أميين من الاجيال الوليدة إلى الأميين القدامى، ولم يكتف بتحرير الأميين من الأمية، بل فتح أمامهم باب الاستزادة من المعرفة

باقرار نظام المتابعة من جهة، وبإمكان التحاق المتحررين من سن معينة بالتعليم النظامي وإكمال دراستهم.

ومن البدهي أن القرار السياسي يمثل حجر الأساس في التصدي لأي مظهر من مظاهر التخلف في المجتمع، لأنه تعبير مهم من القيادة السياسية، حين تتصدى فيه لجانب من جوانب التخلف بقوة وعزيمة وتعطيه قوة الالزام بتحويله إلى تشريع ملزم، وتمنحه مقومات النجاح ليكون فاعلاً ومؤثراً، محققاً الهدف المرجو.

وفي الواقع فإن التشريعات بصورة عامة تعكس الفلسفة الاجتماعية والسياسية والاتجاه التربوي في الدولة، وإذا كان كل مجال من مجالات النشاط البشري يحتاج إلى تشريع ينظمه، ويحدد معالمه، ويضع ضوابطه، فإن مجال محو الأمية وتعليم الكبار أحوج ما يكون إلى التشريع، ذلك أنه يعبر بالدرجة الأولى عن اهتمام الدولة بمشكلة الأمية ومدى تصميمها على تحمل مسؤوليات العمل على حلها، وهو في الوقت ذاته يهيىء الظروف المادية والمعنوية التي تساعد على انجاح العمل سواء من ناحية توفير الامكانات، أو تحديد المسؤوليات، أو تنظيم العلاقات بين الجهات المعنية، أو دفع العاملين والدارسين إلى القيام بواجبهم.

وعلى هذا فإن دخول التشريع في هذا المجال يعتبر مرحلة حاسمة، فهو دليل على أن هذا النشاط لم يعد

نشاطاً عفوياً ولا سعياً قائماً على المبادرات الشخصية ولكنه التزام من الدولة، وتأكيد لحق أساسي من حقوق المواطنة في التعليم، وتعبير عن أهمية العلاقة بين الموارد البشرية والموارد الطبيعية، ذلك ان تنمية المجتمع تقتضي العمل على تنميته اجتماعياً إلى جانب تنميته اقتصادياً وخلق توازن بين التنمية الاجتماعية والتنمية الاقتصادية.

كما يجسد دخول التشريع في هذا المجال شموليته جميع نواحي الحياة في المجتمع الحديث، فلم يعد التشريع مقصوراً على ما يجري بين الناس من واقعات ومعاملات، بل أصبح يتناول مختلف نواحي نشاطهم الاقتصادي والصحي والعمراني والاجتماعي والسياسي.

ومن الملاحظ أن محو الأمية وتعليم الكبار ظل في الوطن العربي محروماً من رعاية القانون حتى سنوات ماضية، عندما شعر بعض المسؤولين أن الأمية تشكل عقبة في سبيل تطور الأمة، وتهديداً لاقتصادها، فأحسوا بضرورة امتداد القانون إلى ميدان محو الأمية وتعليم الكبار، فبدأت بعض الأقطار العربية تصدر تشريعاً يلزم الأمي بالتعلم، ويحدد مسؤولية الدولة في هذا الميدان.

وإذا رصدنا واقع التشريعات الخاصة بمحو الأمية وتعليم الكبار في الأقطار العربية نجد أن قانون محو الأمية في القطر العربي السوري قد صدر في وقت مبكر مقارنة بالعديد من هذه الأقطار، وأتى ملبياً للحاجة، شاملاً

للعديد من الجوانب المهمة وقد استفادت من نصوصه أقطار عربية متعددة، عمدت إلى إعداد مشاريع القوانين على هديه، واستمدت الاستراتيجية العربية لمحو الأمية وتعليم الكبار التي تبناها مؤتمر الاسكندرية الثالث المنعقد عام ١٩٧٦ معظم المبادىء التي اعتمدتها من مواد قانون محو الأمية في ا لقطر العربي السوري.

لقد استهدف القانون محو أمية جميع المواطنين الأميين الذين تجاوزت اعمارهم الثامنة ولا يعرفون القراءة والكتابة باللغة العربية، واجراء العمليات الحسابية الأربع كتابة وغير منتسبين إلى إحدى المدارس التعليمية، وألزم القانون كل أمي بالعمل على التحرر من أميته باتباع الدورات التي تفتتح لهذه الغاية، كما ألزم كل متعلم تجاوز الثامنة عشرة من عمره بالاسهام في عملية محو الأمية، ونص على أن تعليم الأميين هو عمل مجاني.

وألزم وزارة التربية بتطبيق التعليم الالزامي على جميع الأطفال الذين بلغوا سن الالزام كل سنة. وألزم القانون بالاسهام بمحو الأمية جميع الإدارات والمؤسسات والهيئات والمنظمات الرسمية والشعبية والخاصة، وجميع النقابات المهنية والاتحادات والجمعيات والأندية وأصحاب الأعمال والمتعلمين

وألزم وزارة الدفاع بتعليم الأميين من المدعوين إلى خدمة العلم قبل انتهاء مدة خدمتهم الالزامية.

وقد انطلق الزام القانون للمتعلمين بالاسهام بمحو

الأمية من أن محو الأمية مسؤولية وطنية وقومية، وواجب يجب تأديته على أفضل وجه.

واستهدف القانون من جراء تطبيق التعليم الالزامي على جميع الأطفال الذين بلغوا سن الالزام كل سنة، أن يكون في مقدمة الاولويات «سد المنابع» التي تغذي الأمية بنصيب وافر سنوياً، تمكينا للجهود المبذولة من أن تتفرغ لتصفية الرصيد الحالي من الأميين، وليسهل بعد ذلك محاصرته وتقليص حجمه تدريجياً ومن ثم القضاء عليه مع مرور السنوات المحددة في الهدف الاستراتيجي.

كما استهدف القانون من جراء الزام الادارات والمؤسسات بالاسهام بمحو الأمية، ربط جهود محو الأمية بجهود التنمية الشاملة، وإبراز دور هذه الإدارات والمؤسسات في المشاركة في مواجهة المشكلة في شكل حملة شاملة، كما يتحمل فيها نصيباً وافراً من المسؤولية في مستويات التخطيط والتنفيذ، وكذلك استهدف ربط برامج محو الأمية ومشروعاتها بعمليات التدريب المهني والثقافة العمالية والإرشاد الزراعي وتنمية المجتمع، وتوجيه الجهود في هذا الاطار بما يحقق مصلحة الفرد وخير المجتمع، وبحيث تكون خطة محو الأمية جزءاً لا يتجزأ من خطط التنمية، بتضمين برامج محو الأمية ومشروعاتها بما يحقق تنمية مهارات الأفراد وقدراتهم.

واستهدف القانون أيضاً من الزام المنظمات الشعبية

والنقابات المهنية والاتحادات بالاسهام بعملية محو الأمية، أن تكون المشاركة الجماهيرية جزءاً عضوياً في تنظيم الحملة، وذلك بتكوين رأي عام مستنير بين المواطنين، يعي خطورة مشكلة الأمية، وضرورة القضاء عليها بما يدفع الأميين إلى السعي الإيجابي للتحرر من إسار الأمية والاستفادة من مختلف فرص التعلم المتاحة.

وتشكل بموجب القانون رقم /٧/ مجلس أعلى لمحو الأمية برئاسة السيد رئيس مجلس الوزراء، واوكلت مهمة نائب الرئيس للسيد وزير الثقافة وهي الوزارة المعنية بمحو الأمية في القطر، وعضوية السادة الوزراء في الوزارات المعنية وهي:

(التعليم العالي ـ التربية ـ الشؤون الاجتماعية والعمل ـ الزراعة والاصلاح الزراعي ـ الدفاع ـ الصناعة ـ الاعلام ـ التخطيط ـ المالية ـ الادارة المحلية). ورؤساء المنظمات الشعبية والاتحادات التالية: (الاتحاد العام النسائي ـ الاتحاد العام لنقابات العمال ـ الاتحاد العام للفلاحين ـ اتحاد شبيبة الثورة ـ الاتحاد الوطني لطلبة سورية ـ نقابة المعلمين ـ اتحاد الكتاب العرب ـ الاتحاد العام للحرفيين) إضافة إلى رئيس لجنة التوجيه والارشاد في مجلس الشعب ورئيس الهيئة المركزية للرقابة والتفتيش، ليكون الجهاز المسؤول رسمياً عن رسم السياسة الهادفة إلى تحقيق محو الأمية في القطر،

وتشكيل لجان محو الأمية في المحافظات برئاسة السادة المحافظين، وللمجلس أن يتخذ جميع التدابير والاجراءات اللازمة لتحقيق هذه المهمة.

كما أحدث بموجب القانون صندوق خاص يتبع المجلس الأعلى لمحو الأمية، رغبة في ايجاد استقلال مالي لتمويل عمليات محو الأمية على مستوى القطر كله.

وقد خول المجلس الأعلى لمحو الأمية مهمة وضع وإقرار نظام الحوافز والمكافآت ومنح الأوسمة للناشطين، استهدف من ذلك توظيف هذه الحوافز بما يحقق الاستفادة منها، وذلك بربطها بتيار الحركة والنشاط الانتاجي والاجتماعي تحقيقاً لاحتياجات الأفراد ومصلحة المجتمع.

فقانون محو الأمية رقم /٧/ لعام ١٩٧٢ يعد من أهم القوانين التي صدرت بعد قيام الحركة التصحيحية المباركة وقد جاء قانون تطبيق التعليم الالزامي رقم /٣٥/ لعام ١٩٨١ ملبياً لسد المنابع الحقيقية للأمية.

ويجسد كل من هذين القانونين الاهتمام الكبير للرئيس القائد حافظ الأسد في بناء الإنسان وإعداده، ليكون قادراً على ممارسة حقوقه وتأدية واجباته، وتلبية حاجاته الأساسية للتعلم، كما يجسد الاهتمام الكبير بالثقافة، حيث أكد الرئيس القائد «ان الثقافة هي الحاجة العليا للبشرية، وان جميع حاجات الإنسان الحياتية لها حدود إلا حاجة الثقافة فلا حدود لها».

ومما لا شك فيه أن التربية الأساسية السليمة ضرورية لتدعيم المستويات العليا من التعليم وتعزيز الثقافة والقدرات العلمية والتكنولوجية وبالتالي لتحقيق تنمية قوامها الاعتماد على النفس.

والعمل في مجال محو الأمية وتعليم الكبار في ظل التصحيح يتصاعد باستمرار، فإن وزارة الثقافة تتابع عملها في هذا الميدان متعاونة مع الجهات الرسمية والمنظمات الشعبية والعربية والدولية المعنية. ومن البصيرة النفاذة للرئيس المناضل حافظ الأسد اختياره الأديبة الكبيرة الدكتورة نجاح العطار أول وزيرة في سورية فنهضت بمهام وزارة الثقافة منذ منتصف السبعينيات على أكمل وجه، وهي الوزارة المعنية بمحو الأمية، فانطلق العمل صعداً في هذا المجال الوطني والقومي والإنساني، في ضوء قرارات المجلس الأعلى لمحو الأمية، لما تتمتع به من ثقافة عريضة، وشخصية فريدة متميزة، فقد عودتنا آراؤها السديدة دائماً أن نتطلع إلى توجيهاتها القيمة الهادفة إلى إغناء وتائر العمل، وتوفير المناخ الملائم لتحقيق ذلك. فتحقق تطور نوعي رافقه تطور كمي ملحوظ، ولعل خير معبر عن التطور الكمي هو انخفاض نسبة الأمية من ٥٣٪ في عام ألف وتسعمائة وسبعين إلى ١٧٪ في عام ألف وتسعمائة وخمسة وتسعين لدى الفئة العمرية عشر سنوات فأكثر، وتحقق انخفاض كبير في نسبة الأمية بين الاناث بشكل خاص. وكان للتعاون

المثمر بين وزارة الثقافة والمنظمات الشعبية وبخاصة منظمة الاتحاد النسائي الدور الأساسي في ذلك.

أما التطور النوعي فقد استمد أصوله من تنوع الممارسة والتجريب ساعياً إلى أن يتخذ مضامينه من القضايا المعاصرة، وانعكاساتها على حياة الأمين بغية تعميق وعيهم بها، وتمليكهم وسائل مواجهتها. وهذا التطور النوعي يهدف أساساً إلى تحقيق مبدأ تلبية حاجات التعلم الأساسية لدى اليافعين والكبار التي تضمنها الاعلان العالمي حول التربية للجميع المنعقد في جومتيان تايلاند عام ألف وتسعمائة وتسعين. ويتمثل التطور النوعي هذا في مجالات متعددة منها مجال تطوير المناهج وإعداد كتب جديدة لمرحلتي الأساس والمتابعة، وما بعد التحرر من الأمية، فقد اعتمدت وزارة الثقافة أسساً متطورة لبناء مناهج تعليم الكبار من الأميين، وروعيت هذه الأسس عند إعداد الكتب الجديدة فأدخلت مفاهيم خاصة بالتربية السكانية والصحية والبيئية في مناهج محو الأمية.

أما مرحلة ما بعد التحرر من الأمية، فقد أولتها وزارة الثقافة عناية خاصة فاكتسبت خبرات واسعة في هذا الميدان من خلال ممارسة العمل، والتعاون والتنسيق بين وزارة الثقافة والجهات الأخرى والمنظمات الشعبية المعنية بمحو الأمية من جهة، ومن خلال تنفيذ المشاريع

التجريبية والرائدة لمحو أمية المرأة الريفية وتأهيلها مهنياً بالتعاون مع الاتحاد العام النسائي والمنظمات العربية والدولية المعنية وكذلك من خلال تنفيذ مشاريع تهدف إلى ادماج المفاهيم السكانية في مناهج محو الأمية وتعليم الكبار من جهة أخرى. ويتضح ذلك كله في:

ـ مواكبة المناهج بأسسها الجديدة التطور الذي طرأ على مفهوم محو الأمية وتعليم الكبار.

ـ تطوير برامج محو الأمية وتعليم الكبار بحيث تلبي حاجات التعلم الأساسية لدى الكبار، والاتجاه نحو التعلم الذاتي.

ـ ادماج المعلومات والمسائل الهامة المتعلقة بالصحة والبيئة والسكان والتنمية، ودور المرأة في المجتمع وغيرها في صلب المناهج، مما أدى إلى إغناء المادة العلمية المقدمة إلى الدارسين، في أسلوب سهل مبسط.

وقد واكب تطوير المناهج تطوير في تدريب العاملين في مجال محو الأمية وتعليم الكبار، وذلك في ضوء ما تضمنه الاعلان العالمي حول التربية للجميع، فركز التدريب على صقل معارف ومهارات المشاركين في الجوانب السكانية والبيئية والصحية، وشمل جميع القيادات المتصلة بعملية محو الأمية وتعليم الكبار في الجهات الرسمية والمنظمات الشعبية كما شمل جميع الأطر التعليمية.

أما في مجال المشاريع التجريبية والرائدة التي نهضت بها وزارة الثقافة بالتعاون مع الاتحاد العام لنقابات العمال لتنمية القطاع العمالي، وبالتعاون مع الاتحاد العام النسائي للنهوض بالمرأة الريفية منذ منتصف السبعينيات في عدد من محافظات القطر فقد حققت نتائج إيجابية وأثبتت بشكل دقيق:

- أن الربط بين محو الأمية والتأهيل المهني أمر جوهري، ويشكل الحافز الأساسي لالتحاق الكثيرين من الأميين وبخاصة النساء في برامج محو الأمية.

- أهمية عدم الفصل بين الأبجدية والتدريب، بحيث يتمان معاً بتوظيف القراءة في التدريب على المهارات وبممارسة المهنة في التعلم الذاتي في المراحل اللاحقة.

- أهمية الثقافة الجماهيرية بغية توعية المجتمع ذكوراً وإناثاً في مختلف الجوانب الصحية والبيئية والسكانية والاجتماعية والاقتصادية.

- أهمية التنسيق بين مختلف الجهات الرسمية والمنظمات الشعبية.

- أهمية تنويع الأساليب الهادفة إلى تحقيق التوعية.

وهكذا فإنَّ ما توصلت إليه هذه المشاريع يتفق مع ما تضمنه الاعلان العالمي حول التعليم للجميع الصادر عن المؤتمر العالمي حول التعليم للجميع المنعقد في جومتيان تايلاند عام ألف وتسعمائة وتسعين.

وقد نالت هذه الانجازات في مجال محو الأمية التي تمت في الجمهورية العربية السورية تقدير المنظمات الدولية والمجالس العالمية المعنية التي منحت وزارة الثقافة والمنظمات الشعبية العاملة في هذا المجال جوائز مالية وتقديرية، منها:

ـ جائزة «نادجدا كروبسكايا» التي منحتها منظمة اليونسكو إلى وزارة الثقافة في الثامن من أيلول عام ١٩٧٦ لجهودها المبذولة في مجال محو الأمية في الريف، واهتمامها بمرحلة المتابعة.

ـ جائزة «نادجدا كروبسكايا» التقديرية وجائزة «نوما» التقديرية اللتان منحتهما منظمة اليونسكو، بترشيح من السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة، نائب رئيس المجلس الأعلى لمحو الأمية، إلى منظمة الاتحاد العام النسائي عام ١٩٧٨ وعام ١٩٩٦ وكذلك الشهادة التقديرية من المجلس العالمي لتعليم الكبار في كندا اعترافاً بإسهامات المنظمة في مجال تعليم الكبار وذلك عام ١٩٩٤.

ـ جائزة «مالكولم أديسيشيا» التقديرية التي منحتها منظمة اليونسكو إلى نقابة المعلمين عام ١٩٩٨.

وفي ضوء العمل في مجال محو الأمية والتجارب الغنية الكثيرة، فقد خلصت وزارة الثقافة إلى تحديث الخطة الوطنية لمحو الأمية التي سبق أن أعدتها عام ألف

وتسعمائة وثلاثة وثمانين، التي تهدف إلى التوسع في محو أمية المواطنين باتجاه تحقيق القضاء على الأمية في القطر بحلول عام «٢٠٠١»، وذلك بالارتقاء بهم إلى المستوى الذي يؤهلهم لمواصلة التعلم، وتحسين نوعية حياتهم ومستوياتها، والمساهمة في تنمية مجتمعهم.

ويعد انعقاد المؤتمر التربوي الثاني لتطوير التعليم في الفترة الممتدة من الثاني وحتى الخامس من شهر شباط عام ألف وتسعمائة وثمانية وتسعين، وبرعاية كريمة من السيد الرئيس المناضل حافظ الأسد رئيس الجمهورية حدثاً تربوياً هاماً في تاريخ قطرنا، وقد تناولت إحدى لجانه موضوع محو الأمية وتعليم الكبار بالمناقشة، وصدر عن المؤتمر توصيات هامة تتعلق بتوفير مستلزمات وضع الخطة الوطنية الشاملة لمحو الأمية موضع التطبيق، وأخرى خاصة بتعليم الكبار بمفهومه الشامل، ومما يحرز غاية الأهمية أن مسيرة العمل في مجال محو الأمية في ظل التصحيح مسيرة متصاعدة تستلهم خطاها من المبادىء التي نادى بها قائد الحركة التصحيحية، والتي تركز على تحقيق مبدأ ديمقراطية التعليم للوصول إلى مجتمع متقدم، ولمواكبة المجتمع الدولي في تحقيق التعليم للجميع بحلول عام ألفين.

السينمائيون .. انتماء ووفاء

مـــروان حـــداد
المدير العام للمؤسسة العامة للسينما

عندما جئت للعمل في المؤسسة العامة للسينما في مطلع السبعينات، بعد قيام الحركة التصحيحية بأشهر قليلة، كان توفيق صالح قد باشر التحضير لتصوير فيلم «المخدوعون». كان قد زارني قبل ذلك، في قسم السينما العسكري، وكنت رئيساً له، بحثا عن معدات للإضاءة كنا قد وفرناها لهذا القسم مع معدات وتجهيزات أخرى وحققنا فيلماً روائياً طويلا تحت عنوان «حتى الرجل الأخير» أخرجه أمين البني عن سيناريو اشتركنا بكتابته أمين وأسامة الروماني وأنا، وقام بالمهام الفنية الرئيسة فيه الزملاءالأصدقاء غازي المنافيخي وعدنان سلوم وخليل

اسماعيل ورياض بصال. كنا نعمل في هذا القسم كضباط مجندين أواحتياطيين باستثناء عدنان وخليل ورياض، الذين كانوا من أبرز سينمائيي القسم، وكنت قد نفذت معهم العديد من الأفلام الوثائقية. وقد جئت للعمل في المؤسسة آنذاك مع انتهاء فترة خدمتي العسكرية الاحتياطية الطويلة، في اختصاصي كمخرج، وكمدير فني للمؤسسة ونائب للمدير العام. وفي المؤسسة كان المجال الرحب للإسهام في انطلاقة سينمائية بدأ مسارها يتضح: القضايا القومية أولا، وفي موضع القلب منها القضية الفلسطينية، فقد سبق «المخدوعون» الذي كتبه وحققه توفيق صالح عن رواية الشهيد غسان كنفاني «رجال في الشمس» فيلم روائي طويل آخر في الموضوع الفلسطيني هو «رجال تحت الشمس» لاعلاقة له بهذه الرواية، وهو ثلاثية للزملاء محمد شاهين ونبيل المالح ومروان مؤذن، وفيلم طويل ثالث مأخوذ أيضاً عن رواية أخرى لكنفاني «ماتبقى لكم» بعنوان «السكين» للزميل خالد حمادة، إلى جانب أفلام قصيرة روائية وتسجيلية عديدة في الشأن الفلسطيني، كل هذا وردهات المؤسسة تضم إلى جانب السينمائيين السوريين، العديد من السينمائيين العرب الآخرين، فبالإضافة إلى توفيق صالح كان قيس الزبيدي وعدنان مدانات وقاسم حول ثم جاء برهان علوية ليحقق فيلمه الهام «كفر قاسم».

هكذا كانت الانطلاقة العربية للمؤسسة، منذ الأشهر الأولى للحركة التصحيحية، من حيث طبيعة الإنتاج، وكذلك من حيث المشاركون في تحقيقه، كان هذا هو المناخ السائد، الذي كانت وراءه تلك الروح الجديدة التي بدأت تضخ دماءها النقية حاملة مشروعها الثقافي بكل زخمه، ممارسة وتطبيقا وحضوراً قوياً فاعلا في أجواء من الشعور الغامر بالإنتماء العربي بعيدا عن مناخات العزلة. ولأن السينما كانت، ومازال، جزءا من المشروع الثقافي الشامل وأداة من أدوات العمل المعرفي الذي لابد له وأن يتجسد خطوات تؤسس لبنيان متكامل ذي نظرة مستقبلية تنتظم في إطار الاستراتيجية الحضارية الشاملة لقائد التصحيح الرئيس القائد حافظ الأسد، فقد كان من الطبيعي أن توكل مسؤولية الشأن الثقافي وفق هذا المنظور إلى شخصية من طراز يجمع الثقافة والكفاءة والإرادة الخلاقة، والرغبة والإصرار على العمل، والهم القومي العربي.

وليست هي إطلاقا مقتضيات اللياقة، بل الرغبة في تأكيد الحقائق، مايجعلنا ننظر بكثير من العرفان إلى اختيار السيدة الدكتورة نجاح العطار لتولي هذه المهمة الحضارية الرفيعة. ثم كان السباق مع الزمن، وكانت مشاريع وصروح ومؤسسات ومراكز ومعاهد ومكتبات وكتب وأنشطة ومهرجانات في كافة مناحي المعرفة والثقافة والفن والفكر. ثم كان هذا الاستمرار الذي يعكس

رسوخ النظام واستقراره مما يوفر مناخ البناء في العمق، والتخطيط لحياة ومستقبل أجيال، هو مستقبل هذا الوطن، الوطن باتساعه العربي، وآفاقه القومية الرحبة الثرية والمعطاءة.

ولأن النهوض الثقافي لايمكن أن يتأسس إلا على الجهد الإنساني والعطاء الإنساني المبدع فإن أكثر ما أصبح يعكس الوجه الثقافي لسورية الأسد، هو هذا الواقع المتفرد لحرية التعبير. وفي مناخ هذه الحرية ازدهر النتاج الفني والفكري، وإذا كان ثمة شهادة على طبيعة هذا المناخ من الحرية، فهي، في مجالنا السينمائي، أفلامنا، التي تنأى دائماً عن المصالحة مع الواقع، وتتوغل دائماً في أعماق الهموم الاجتماعية والقومية بجرأة وصدق، وبشعور عميق بالمسؤولية وبالانتماء لهذا الوطن.

ولأن النهوض الثقافي لايمكن أن يتأسس إلا على الإبداع الإنساني، فإن ماتحقق للمبدعين في مختلف مجالات عملهم، من شروط ومكتسبات توفر الحياة الكريمة لهم ولأسرهم، يوازي بل ويتعدى ماتحقق لأمثالهم في العديد من دول العالم المتقدم التي تأخذ بأسلوب الضمان الاجتماعي وتوفير الطمأنينة النفسية.

لماذا نجدد البيعة للرئيس الأسد؟ ببساطة شديدة نقول إن مفهوم الوطن يرتبط بشكل عضوي ومتجذر بما يعمق الانتماء إليه والإرتباط به، وأعني بشكل خاص

الإحساس بالكرامة الإنسانية المصانة وبالكرامة الوطنية والقومية ذات السياج المنيع .

نجدد البيعة للرئيس الأسد، نحن السينمائيين، لأننا، ونحن نشهد في أقطار عربية عديدة انهيارات ثقافية مقلقة نتيجة تخلي الدولة عن الأخذ المسؤول بزمام الشأن الثقافي بعامة، ومنه بطبيعة الحال الشأن السينمائي، نرى، بل ونعيش الحالة الثقافية في سورية، هذه الحالة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية التنمية، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمفهوم الوطني والقومي التقدمي والتحرري للمعرفة والثقافة.

نجدد العهد والبيعة، نحن السينمائيين، للقائد الأسد، لأننا ندرك، وعن قرب، كم قدم لنا ولمؤسستنا ولتطوير إمكانياتها، وتفعيل وجودها، في زمن انهارت وانحسرت تجارب مؤسسات سينمائية مماثلة في العديد من أقطار الوطن العربي، حيث تخلت الدولة عن الهم الثقافي والمعرفي. ولأننا ندرك عن قرب، بأنه رعى مهرجاننا السينمائي الثقافي تجسيداً لقناعة عميقة بأن السينما ثقافة ومعرفة وحضارة، وبأن هذا المهرجان إنما يعبر عن حالة ثقافية وعن وجه ثقافي مضيء لهذا البلد. ولأننا ندرك، عن قرب، وبعمق، كيف أن السياسة الثقافية لسورية، وفي مجال السينما تحديداً، شكلت الحماية الحقيقية تجاه محاولات الاختراق الثقافي واستدراج المبدعين السينمائيين إلى أفخاخ العولمة المشبوهة

وإغواءات شركات الإنتاج متعددة الجنسيات التي لن تقود إلا إلى الأهداف والأغراض المدروسة بعناية لاجتثاث الهوية والخصوصية بل ومقومات الانتماء الوطني والقومي.

إننا معك أيها القائد، لأنك سياج الوطن والأمة، لأنك الأب الحكيم المعطاء، لأنك تشيع الإطمئنان في حاضرنا ومستقبلنا ومستقبل أبنائنا. معك ونبايعك، بكل الحب، بكل الوفاء.

* * *

الحاجات العليا للبشرية

الدكتور سهيل الملاذي
مدير الثقافة بدمشق

عندما أطلق القائد الأسد، في السادس عشر من تشرين الثاني عام ١٩٨٤، في تدشين صرح ثقافي شامخ، هو مكتبة الأسد الوطنية مقولته المعروفة:

«*الثقافة هي الحاجة العليا للبشرية، وجميع حاجات الإنسان لها حدود، إلاّ حاجة الثقافة فلا حدود لها*».

فإنه كان يكمل بناء الاستراتيجية الثقافية العربية، ويحدد معالم الثقافة المعاصرة، ويصل بها مستوى رفيع، هو مستوى الحاجات الإنسانية، والضرورات الحياتية المباشرة، التي لا غنى للمرء عنها، لأنها ترادف الحياة، وتعني الوجود، تماماً، كما الماء والهواء والخبز.

بل ويرتفع بها عن هذا المستوى من الأهمية، لأن «*كل شيء يمكن أن يشبع الإنسان رغباته منه، إلاّ الثقافة*».

فإذا كانت تلك الحاجات تمسك على الإنسان حياته، فإن الثقافة تعني الكرامة والكبرياء والشخصية والهوية والانتماء، كما تعني العلم والمعرفة. وبدونها يغدو المرء رقماً فحسب، وشخصاً مستهلكاً لا أهمية له ولا قيمة، ولا دور في البناء والتنمية.

إن الثقافة والخبز متلازمان تلازماً عضوياً، إذ «*لو استطاع الإنسان أن يشبع حاجته من الثقافة، لما كنا نجد ملايين الناس يموتون، في بقاع مختلفة من الكرة الأرضية، لأنه ما كان ممكناً للرجعيين والامبرياليين استغلال الشعوب بالشكل الذي يستغلونها الآن*».

ومن أجل ذلك الهدف السامي «*أنشئ الكثير من المراكز الثقافية والمتاحف والمدارس والمعاهد والجامعات، وغير ذلك مما يتصل بالثقافة بشكل أو بآخر*». ومن خلال ذلك تعمقت الثقافة، وازداد الوعي الفكري والمعرفي لدى جماهير الشعب، وأمكن تحقيق المزيد من منجزات التصحيح، ذلك لأن الإصلاح في بنية المجتمع الأساسية، مرتبط هو الآخر بالثقافة ارتباطاً وثيق العرى، «*فإذا لم يحدث التثقيف، فإن الإصلاحات ستعطي نتائج عكسية*».

وإذا ما أرادت الثقافة أن تحقق النتائج الإيجابية،

فعليها أن تستمد مقوماتها من الحكمة، وتلبي التفاعلات الروحية والوجدانية لجماهير الشعب، إذ أن «للثقافة جانباً سلبياً تتركه على المثقفين، وبالتالي على المجموع، وذلك عندما لا تأخذ من الحكمة، ولا تغني الحكمة، لكن مع ذلك يبقى جانبها الإيجابي هو الأكبر». ولهذا «يجب أن نوفر كل ما هو ممكن من حاجاتنا الثقافية، لنعيش الحياة الوجدانية الروحية، التي تجعلنا نشعر بإنسانيتنا، ونمارس بشكل حقيقي هذه الإنسانية».

إن للثقافة والتوعية إفرازاتهما السلبية أحياناً، وهذا يعني أنهما يجب أن تقترنا بالوعي والنضج العقلي والفكر العميق المتزن، البعيد عن الانفعال والعصبية والتطرف والطائفية.

وإذن فعلينا أن نتعامل مع أدواتنا الثقافية بحذر وحرص، وأن نهيء وسائلنا المناسبة، وأن نستوعب الأسباب والضرورات والنتائج، استيعاباً كاملاً، وعندئذ ستكون الثقافة والتوعية قادرتين على تطوير المجتمع وتحديثه، واستشراف المستقبل بثقة وتفاؤل.

صحيح أننا نسعى لإرساء قواعد ثقافة وطنية معاصرة، تتعامل مع المعطيات العلمية والثقافية الحديثة، بروح من الإيجابية والانفتاح والتفاعل الخلاق، وأننا نسعى لمقاومة التقاليد البالية المعيقة لحركة التقدم والتطور؛ إلا أن بناء شخصية ثقافية وطنية معاصرة، لا تعني بأي شكل من الأشكال إنكار التراث الحضاري، وتجاهل التاريخ.

إن جذورنا الحضارية ممتدة في أعماق التاريخ، وعلينا أن نستلهم من موروثنا الثقافي ما هو مفيد لصنع حاضرنا، ورسم مستقبلنا. وفي الوقت نفسه، يجب أن نعمل على تشجيع كل شيء تراثي يرتبط بالثقافة، لأن «*الإنسان من دون تراث، من دون ثقافة، لا شيء*».

الشعر العربي عنصر هام من عناصر الثقافة، لأنه «*نتاج عبقريات*»، وهو منذ القديم كان ديوان العرب، وسجل أيامهم. ومن هنا كان لا بد من تطوير الحركة الشعرية ورعايتها، كما كان من الضروري تشجيع الآداب والفنون والعلوم بكل جوانبها وفروعها وتخصصاتها.

أما «*الكتاب، فهو ثقافة راسخة*»، تعطي القيم مدلولها، وتغذي الفكر والعقل، وتشحذ الوجدان. وهكذا، كان تشجيع التأليف والترجمة والنشر، حتى وصل الكتاب السوري إلى المستوى الذي جعله يحتل حيز أمهماً في الحركة الثقافية العربية، وصار في متناول شرائح الشعب المختلفة، وساهم في تأكيد وحدة اللغة ووحدة الثقافة، وهما «*يلعبان دوراً في وحدة الأمة*».

إن الخروج بالثقافة العربية، خارج حدود الوطن العربي، يعطي الثقافة العربية بعداً إنسانياً حضارياً، ويرتقي بالعلاقات بين دول العالم وشعوبه إلى مستوى رفيع من التعامل الحضاري الراقي. كما أن التبادل الثقافي والتعاون الحضاري بين هذه الدول والشعوب، «*عامل هام في توطيد أواصر*

العلاقات بين الدول»، وهي «الأهم بين العلاقات الأخرى، لأنها الأقدر على الاستمرار».

وبتعميم الثقافة وانتشارها، أصبح للاشتراكية معنى وقيمة، فالاشتراكية من دون ثقافة، هي نظرية جوفاء، لا أهمية فكرية لها.

ونحن «بقدر ما نستطيع أن نعيش حياة ثقافية راقية متقدمة، بقدر ما نستطيع أن نحس بالظلم الذي يقع على الناس، وعلى البشرية، في أي مكان في الدنيا، وبالتالي، بقدر ما تتوافر لدينا الطاقة والقوى لمقاومة الظلم، ومن يمارس الظلم».

كما أن الاشتراكية من جهة أخرى، في مجتمع من المجتمعات «يجب أن توفر، أول ما توفر، حاجات الإنسان الثقافية». إنها «تفجر القوى الإبداعية لدى الإنسان، القوى الخلاقة». وعندما «يكتسب الإنسان الثقافة والخبرة، يستطيع إيجاد الظروف المناسبة لتأمين معيشته، وأن يفيد بلده أكثر».

وفي مجال الصراع مع العدو، والدفاع عن القضية، فإن «الثقافة من أهم الجوانب في هذه المرحلة، في زمن الصراع مع أعدائنا». إنها «تعمق الإيمان لدى الناس الذين لديهم قضية».

«المثقف يتقن بسرعة فنون القتال، ويفهم أكثر قيمة الوطن، وكيف يدافع عن وطنه، ويعرف عدوه أكثر من

الأمي، ويعرف لماذا يقاتل، ويتصرف بشكل أفضل في الظروف الحرجة».

لكن صراعنا مع الأعداء، ليس منبعثاً من حبنا للقتال، وشغفنا بالحروب، بل للدفاع عن الحياة والوجود والأرض التي نعيش عليها، ولحماية مكتسباتنا الحضارية المتوارثة. *«وكلما استطاعت البشرية أن تغني الثقافة، اقتربت من السعادة، وفي هذه الحال، يفترض أن تنتفي الحروب والويلات والشرور. ومع تقدم الثقافة وتقدم الوعي الشعبي، ومع نمو الروح الوطنية، تتجاوز الشعوب المراحل الصعبة في تاريخها».*

مسلحين بمثل هذه الرؤية الواضحة الشاملة، لمعالم الثقافة المعاصرة، نقف على عتبات الألف الثالثة، ونحن على ثقة بأن القائد الأسد الذي رعى مسيرة مجتمعنا في التطور والتنمية، وقاد شعبنا في معركة الحرب والسلام، ووضع لبنات ثقافتنا الوطنية، ودعم الحركة الثقافية في سورية وشجعها ورعاها، لابد سيدخل بنا القرن الحادي والعشرين، مرفوعي الجباه، معتزين بالماضي، أقوياء بمعطيات الحاضر، متفائلين بالمستقبل.

* * *

الحريـــة (فلسفتها ومحدداتها)

د. شمس الدين عبد الله شمس الدين

الحرية حاجة بشرية فطرية، تنبع من كون الإنسان ظاهرة متفردة، يتمتع بالقدرة على الإدراك الواعي بأسمى معانيه لنفسه ومحيطه وإكتساب المعرفة وتنمية قدراته الجسدية والذهنية وإدارة وتسخير موارده الطبيعية والإقتصادية بالعلم

(*) د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: باحث من سورية، دكتوراه في الاقتصاد، أستاذ جامعي.

والتقانه والمحاكاة. وهذا مايخلق حالة تعدد البدائل السلوكية الممكنة، في المواقف والحالات المختلفة التي يواجهها الإنسان فرداً كان أو جماعة. وتعدد البدائل السلوكية ناجم أيضاً لاعن الأسباب الذاتية الآنفة الذكر فقط، بل عن تعدد المصادر الطبيعية، مصدر عيشه، وعن التنوع السلوكي للظواهر الطبيعية والإجتماعية التي يعايشها وعن تعدد بدائل وأشكال التنظيم الإجتماعي والنشاط الاقتصادي والفكري وغير ذلك.

إن تعدد البدائل السلوكية الممكنة، يستوجب المفاضلة والاختيار واتخاذ قرار بشأن السلوك الواجب إتباعه في كل موقف أو حالة، ذاتية أو موضوعية يعيشها الإنسان، وذلك استجابة لمتطلباته الحياتية ورغباته الفردية أو الجماعية. وإمكانية المفاضلة والاختيار واتخاذ قرار وتنفيذه، مرهونة أولاً وقبل كل شيء، بحرية الإنسان فرداً أو جماعة على القيام بذلك، ابتداءً من الأمور الشخصية - الفردية الطبيعية (التنفس والمأكل وغيرها) وانتهاءً بالأمور الإجتماعية والفكرية والسياسية.

وهكذا نرى أن وجود الإنسان في معناه البيولوجي والإجتماعي، وفي أبسط معانيه، مرتبط إرتباطاً وثيقاً بالحرية في أبسط معانيها. فالحرية حاجة بشرية موضوعية فطرية، تتجلى في ضرورتها ويتوقف مستوى الطلب على الحرية على عاملين أساسيين.

١- الندرة النسبية للحرية نتيجة للإستبداد بكل أشكاله أو العجز بكل أشكاله.

٢- تطور الإمكانات المادية والإدارية والمستوى الثقافي والتذوق الجمالي لمعاني الحرية عند الأفراد والجماعات (المجتمع).

والحرية من منظور آخر، ظاهرة إجتماعية. وهي نتيجة محصلة لفعل عدة عوامل طبيعية وإجتماعية، ذاتية وموضوعية، كالخصائص الفردية الجسدية والنفسية والثقافية، والبنية الإقتصادية - الإجتماعية- السياسية والمستوى العلمي والتقني للمجتمع والظروف والتغيرات الطبيعية

والعلاقات الدولية والمصادفات التاريخية وغيرها . وفي نفس الوقت تشكل الحرية مع غيرها من العوامل الطبيعية والإجتماعية التي تحكم حركة الإنسان والمجتمع وتطوره، منظومة من العوامل ترتبط مع بعضها البعض بعلاقات جدلية داخلية وخارجية بيئية، تؤثر من خلالها على بعضها البعض متناوبة مواقع السبب والنتيجة في حركة ديناميكية لانهائية . فرغم أن الحرية نتيجة للعوامل والمتغيرات الآنفة الذكر، نجد أن الحرية ذاتها، في مفهومها العام، كحالة يعيشها الأفراد والمجتمع تشكل أحد العوامل - المتغيرات المؤثرة على حركة الفرد والجماعة . حيث تلعب الحرية دوراً أساسياً في التأثير على الامكانات الجسدية والثقافية للإنسان وعلى إمكاناته كفرد أو كمجتمع، في ممارسة نشاطاته الحياتية : الاقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية وعلى امكاناته في الإبداع وتنمية موارده الطبيعية والاقتصادية وقدراته الدفاعية أمام الغوائل التي تنصب عليه من الطبيعة والبشر .

ومن منظور ثالث : الحرية وكما نوهنا أعلاه، حالة ديناميكية - نسبية يعيشها الفرد أو المجتمع . نعتت بالديناميكية لأن مؤشراتها تتغير في الزمان تحت تأثير الظروف والعوامل المذكورة أعلاه . ونسبيه لأن الحرية كحالة لايمكن قياسها إلا بتحديد درجتها . وتقاس درجات الحرية دوماً إما بالمقارنة مع حالات زمكانية معينة أو حالات معيارية، تخضع بدورها للتغير في الزمكان .

وبشكل عام، تتجلى درجة الحرية في إمكانية التصرف وممارسة التصرف الحر . والتصرف الحر في مفهومه المطلق، هو ذلك التصرف النابع من الفرد أو المجتمع دون أية ضغوطات .

وهنا يطرح سؤال نفسه : هل الحرية تصرف حر في معناه المطلق أم أنه تصرف حر ضمن مجال تحدده قيود؟ .

للإجابة على هذا السؤال نقول : إن الإنسان كفرد أو كمجتمع ، ورغم تفرده وإمكاناته المتطورة والمتميزة، عنصر من عناصر بيئته الطبيعية

والإجتماعية. محكوم بالضرورة بقيود طبيعية فائقة. وفي تصرفه الحر غير المقيد بقيود طبيعية فائقة، يمكنه أن يعتدي على نفسه وعلى بيئته الطبيعية والإجتماعية. والإعتداء هذا ينال من مصالحه وحريته ومصالح وحرية الآخرين. وبناء عليه ومن منظور طبيعي وإجتماعي لابد للتصرف الحر (الحرية) من أن يخضع بالضرورة لقيود ومحددات. ولتحديد هذه القيود والمحددات سننطلق من أبسط البديهيات ذات العلاقة بالموضوع.

البديهة الأولى:

الإنسان من حيث المبدأ، **فرداً أو جماعة أو مجتمعاً**، حر في تصريف أموره الشخصية والمجتمعية وممارسة نشاطاته الحياتية بكل أبعادها المعاشية والإقتصادية والإجتماعية والسياسية والمعرفية - الثقافية والعلمية. وعن هذه البديهية يتمخض مبدأ الحق (حق التصرف الحر).

البديهة الثانية:

إن درجة الحرية ولأسباب ذاتية وموضوعية مرهونة بقيود طبيعية وإجتماعية تحدد مجال واتجاه ممارسة التصرف الحر. وعن هذه البديهية يتمخض مبدأ الإمكانية (إمكانية ممارسة التصرف الحر).

البديهة الثالثة:

إن كل حق يولد واجباً وبالتالي فإن حقوق الإنسان الطبيعية والإجتماعية، يترتب عليها واجبات تشكل مع الإمكانات قيوداً على ممارسة الحقوق وإلا تحولت الحرية الى فوضى تحد من الحرية وتشل التصرف الحر.

فللحرية مجال في الزمكان (الزمان والمكان) يشكله مبدأ ويحدده عاملان أساسيان: الإمكانية والواجب، يصعب تمثيله بيانياً ولكن يمكن تصوره ذهنياً.

وفي الفقرات الثلاث التالية سنتناول هذه المبادىء (مبدأ الحق، مبدأ الإمكانية، مبدأ الواجب) بالشرح والتفصيل الموجز.

مبدأ الحق

للبحث في الحق لابد لنا أيضاً، من منطلق. والمنطلق الصحيح برأينا هو الإنسان ككائن حي، إجتماعي، مدرك، عاقل، واع، عارف عالم فيلسوف، حكيم، فنان، مبدع، ماهر، عامل منتج، سياسي، وعنصر كفرد أو جماعة من عناصر المحيط الطبيعي والإجتماعي الذي يعيش فيه.

وبناء عليه يمكننا تحديد حقوق الإنسان الأساسية إنطلاقاً من هذه الخصائص والتي يمكن إيجاز أهمها بما يلي:

– **حق الحياة**: الحياة أثمن مايمتلكه أي كائن حي. وعندما منح الإنسان الحياة، منح الحق في أن يحيا حياته ويهيء لها أسبابها من مأكل وملبس ومشرب ومسكن وطبابة وأن يستفيد من كل الموارد الطبيعية الضرورية للحفاظ على حياة صحية سليمة. ولأسباب حيوية ينبثق عن هذا الحق حق آخر تتطلبه الحياة ألا وهو حق الحركة الداخلية والخارجية الإرادية منها واللاإرادية.

– **حق التكاثر**: إن من خصائص أي كائن حي قدرته على التكاثر. والتكاثر في الواقع وظيفة طبيعية من وظائف الكائنات الحية، تقوم بها، بالفطرة، للحفاظ على النوع. فالتكاثر حق طبيعي من حقوق أي كائن حي ومنها الإنسان. ويتم التكاثر بالاتصال الجنسي بين الذكر والانثى والإنجاب وحضانة ورعاية الذرية حتى سن البلوغ الطبيعي. وبذلك يكون الاتصال الجنسي بين الجنسين البشريين والإنجاب والحضانة ورعاية الذرية حقاً من الحقوق الطبيعية للإنسان.

– **حق استخدام الملكات الجسدية والذهنية:**

أ- الملكات الجسدية: عندما منح الإنسان، ككائن حي، الحياة، منح ملكات جسدية ضرورية لقيام الحياة واستمرارها. وهذا يتضمن حقه الطبيعي في إستخدام هذه الملكات، المتمثلة في قدرة أعضائه الوظيفية الإرادية واللاإرادية على القيام بوظائفها، كالتنفس وتناول الطعام وهضمه،

والحركة الداخلية والخارجية والسمع والبصر والإحساس وممارسة النشاطات الرياضية وغيرها.

ب- الملكات الذهنية: الإنسان كائن حي متفرد، وأهم مظاهر تفرده، كونه كائن حي، حيي، بخلاف غيره من الكائنات الحية المعروفة، بجهاز عصبي (وعلى الخصوص الدماغ البشري) يمنحه القدرة على وعي نفسه ومحيطه والتفكير واكتساب المعرفة في مفهومها العام والشامل، وتنمية مهاراته الجسدية والذهنية. وبالتالي فله الحق في التفكير والتعلم والإعتقاد والإيمان والتخيل والتعبير بكافة الوسائل المتاحة وممارسة كافة النشاطات ذات العلاقة بذلك كالتعلم ونقل المعرفة والبحث العلمي والأدب والفن... الخ.

-حق العمل: العمل في مفهومه الإجتماعي نشاط بشري واع. وقراءة التجربة البشرية تؤكد على أن العمل البشري بكل أشكاله، العضلي والذهني، هو المصدر الأساسي للحفاظ على الصحة وتحصيل المعرفة والثروة والسلطة والتمتع بالحرية وتحقيق المجد. وبدون العمل ينتفي جوهر الإنسان، ذلك أن كل تطور شهدته البشرية كان العمل أول عوامله الأساسية. وبناء عليه كان من الحقوق الأساسية للإنسان- حق العمل.

- حق التملك: إن تطور الإنسان بقواه العضلية والعقلية، أدى إلى تطوير إنتاجيته وظهور فائض في الإنتاج المادي وتجديد وإبداع في الإنتاج الفكري ومن حق الإنسان كان فرداً أو جماعة أن يمتلك ثمار عمله. ومن حقه حرية التصرف بما يمتلك.

- حق الإنتماء: الإنسان كائن اجتماعي يولد ويعيش في مجتمع. وقد عرفت البشرية أشكالاً عديدة من المعاشر. منها ماهو طبيعي كالأسرة النواة والعائلة الكبيرة والقبيلة العشيرة والعرق والجنس ومنها ماهو ثقافي- تاريخي أو سياسي أو اقتصادي أو مهني. كالقوم والقومية والأمة والشعب والطائفة الدينية والأحزاب السياسية والنقابات المهنية والجمعيات والنوادي

والأحلاف والاتحادات المحلية والأقليمية والدولية وغيرها، وللإنسان الحق في الانتماء الى هذا الشكل أو ذاك من التجمعات البشرية إن كان هذا غير مستحيل.

- حق ممارسة النشاطات الإجتماعية: الإنسان وكما أشرت في الفقرات السابقة كائن اجتماعي. والحياة الإجتماعية، تتطلب ممارسة نشاطات لاتتعلق بمصالح الفرد فحسب بل بمصالح الجماعة بكل أشكالها ابتداءً من الأسرة النواة وانتهاءً بالمجتمع البشري ككل، كالنشاطات السياسية والثقافية والإعلامية والاقتصادية. الإنتاجية منها والخدمية، والنشاطات الإجتماعية الأخرى التي تتطلبها المناسبات كالأعياد والأفراح والأتراح والتزاور وإقامة الشعائر وعلاقات الحب والصداقة وتكوين أسرة أو حزب أونقابة وغيرها.

وممارسة مثل هذه النشاطات، حق من الحقوق الطبيعية والإجتماعية للإنسان.

- حق تقرير المصير: المجتمع البشري مجموعة من الأفراد لكل فرد شخصيته. ومجموعة من الأشكال المجتمعية التنظيمية، لكل منها سماتها وخصائصها. وقد عرفت البشرية العديد من أشكال التنظيم الإجتماعي ذكرنا جلها في فقرة سابقة. كل شكل من هذه الأشكال يشكل في المنظور الإجتماعي، شخصية اعتبارية. لكل من الشخصية العادية (الفردية) أو الاعتبارية الحق فيما يعرف، بتقرير المصير، ابتداء من اختيار المهنة ومكان العمل والسكن وانتهاءً ببناء الدولة المستقلة وإقامة العلاقات الدولية.

- حق الدفاع عن النفس: العدوان ظاهرة طبيعية وبشرية وتاريخية لانجد الآن مكاناً لبحث أسبابها. إلا أن العدوان على البشر وبينهم موجود. ويتجلى الاعتداء، في اعتداء غوائل الطبيعة (وذلك من منظور الإنسان) واعتداء انسان على حقوق الآخر (من منظور اجتماعي). ومن حق الإنسان الطبيعي والإجتماعي فرداً كان أو جماعة أن يدافع عن نفسه وذويه وممتلكاته

ووطنه وتراثه . . الخ . وأن يتخذ جميع الإجراءات الاحتياطية للتأمين عليها .

مبدأ الإمكانية

ليس الإنسان حراً في أن يفعل مايشاء ويرغب إلا ضمن حدود الإمكانات الذاتية والموضوعية المتاحة . فالإنسان يتمتع بقدرات جسدية وذهنية لامحدودة من حيث امكانية تطويرها ومحدودة ، في نفس الوقت ، بالنظر إلى لامحدودية الكون والمجتمع في لانهاياته في الكبر والصغر والتمايز والتقيد ومحدود أيضاً بالنظر إلى طبيعته التكوينية من جهة والطبيعة التكوينية للوجود ، من جهة أخرى . وثالثاً محدود بظروف اجتماعية آنية : سياسية ، ادارية ، اقتصادية ، اجتماعية ، علمية ، ثقافية ، دولية وبيئية وغيرها . وأولى حدود الإمكانية : اللاإمكانية المطلقة كتغيير ماهية المادية والسنن الطبيعية ، الكونية التي تحكم حركتها أو إبطالها أو تعطيلها أو اختراقها . ومادون ذلك كله يدخل في مجال الإمكانية . كاستكشاف المادة وسنن حركتها بالعلم والتحكم بها وتسخيرها بالمحاكاة والتقانة ، وممارسة كافة النشاطات الحياتية الأخرى . إلا أن هذه الإمكانية مشروطة بعوامل طبيعية وإجتماعية نوجز أهمها بما يلي :

- الامكانات الذاتية الجسدية والمعرفية للإنسان ،
- الموارد الطبيعية والاقتصادية المتاحة ؛
- البنية الاقتصادية - الإجتماعية - السياسية - الثقافية للمجتمع ؛
- مستوى تطور المجتمع العلمي والتقني والتنظيمي ؛
- طبيعة العلاقات الدولية ومستوى استقلالية المجتمع ؛

وكلما تطورت هذه الإمكانات اتسعت دائرة حرية الإنسان والمجتمع .

إلا أن هذه الدائرة يمكن أن تقطع بما يسمى الاعتداء ، وذلك ضمن الامكانات المتاحة والمشروطة أيضاً بنفس الشروط السابقة .

ويتجلى الاعتداء بأشكال عديدة نوجز فيما يلي أهمها :

- القتل، التسبب في إحداث الأضرار الجسدية والنفسية، الاعتداء على الممتلكات (تخريب، حرق، سرقة) الاستغلال، الاستبداد، الارهاب، الاستعباد، الكذب والتضليل، التجهيل والتدجيل، الرشوة، استخدام مراكز النفوذ في تحقيق المصالح غير المشروعة. الحرب العدوانية، الاستعمار، التعصب بكل أشكاله المتخلفة: القبلي، القومي والطائفي، الاقليمي، المميز بكل أشكاله الجنسي، العنصري، الثقافي وغير ذلك.

- مخالفة القوانين والأنظمة الإجتماعية التي تواطأ عليها المجتمع، كمخالفة الأنظمة والقوانين الإجتماعية، المدنية والاقتصادية وقانون السير، وتنظيم المدن والبلدان وخرق العادات والتقاليد والأعراف بما يسيء إلى المجتمع ويهين كرامته أو يمس احساسه وتذوقه الجمالي والأخلاقي.

- مخالفة الوضع الطبيعي بممارسات شاذة كالاتصالات الجنسية الشاذة.

- تلويث البيئة وانضاب المصادر الطبيعية وتخريب المحيط الحيوي.

- التقاعس عن القيام بالواجب.

مبدأ الواجب

الواجب على الإنسان هو مايجب أن يفعله أو أن لايفعله لتمكينه من ممارسة حريته. ومن منظور إنساني فردي أو جماعي يمكن أن تكون الواجبات الزامية وغير الزامية. والإلزام وعدم الإلزام يتحدد أيضاً، بظروف وعوامل طبيعية واجتماعية، يمكن إجمالها بمبدأ الضرورة الطبيعية والإجتماعية وعلى الخصوص مبدأ عدم الاعتداء بشكليه المباشر وغير المباشر.

وإمكانية الاعتداء موجودة، كما ألمحنا أعلاه، وجوداً موضوعياً وذاتياً، نتيجة لتفاوت قدرات الناس العضلية والذهنية والتنظيمية وتضارب المصالح واختلاف الأهواء والآراء وغيرها.

لذلك كان من الضرورات المجتمعية وجود تفاهم يضمن حرية الناس أفراداً كانوا أو جماعات ويصونها من الاعتداء. والتفاهم هذا أشكال، منها: مايعرف اليوم بالقانون والشريعة والنظام والعرف والعادة والتقليد وغيرها. الهدف من هذا التفاهم، تقعيد سلوكيات الناس بما يكفل تحقيق مصالحهم. لكن هذا التفاهم يشكل قيداً على الحرية. وهو محصلة- نتيجة لفعل قوى اجتماعية- اقتصادية- ثقافية- سياسية، لامندوحة للحرية من هذا القيد، إلا أنها تأخذ أبعادها أكثر فأكثر كلما كان هذا التفاهم ديمقراطي أكثر، يكفل العدل والمساواة بين الناس بممارسة الحقوق ويدفع عنهم غائلة الاعتداء والتقصير بالقيام بالواجب ويوفر الظروف والمناخات المناسبة للتنمية الذاتية والإجتماعية بكل أبعادها وجوانبها.

وتنمية هذا الاتجاه، يتوقف على مجهودات الأفراد في مختلف المجالات وتنظيماتهم السياسية المهنية والإجتماعية ونضالهم في سبيل الحرية، وعلى مجهودات الحكومة والسلطات المحلية في مأسسة السلطة (جعلها سلطة مؤسسات) وسيادة القانون وتطوير النظم المجتمعية، وأنشطة أجهزة ومؤسسات التربية والتعليم والثقافة وغيرها.

خاتمة

خلاصة القول أن الحرية حاجة بشرية، وحالة يعيشها الإنسان بدرجات متفاوتة تمكنه من التصرف الحر ضمن قيود ومحددات معينة، وظاهرة اجتماعية- ديناميكية، وهي محصلة- نتيجة لفعل عدة عوامل طبيعية واجتماعية وتاريخية، ومفهوم نسبي مشروط بظروف تاريخية ذات أبعاد وجوانب سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية.

وأن الإنسان من حيث المبدأ، حر في تصريف أموره الشخصية والإجتماعية لايحد حريته حد إلا الضرورة الطبيعية أو الإجتماعية ومدى امكاناته العلمية والاقتصادية ومبدأ عدم الاعتداء والقيام بالواجب. وفي هذا فليجتهد المجتهدون.

تنشيط التفكير في العصر التكنولوجي

اسماعيل الملحم

التفكير فعالية إنسانية تتضمن نشاطاً عقلياً مركباً يحشد فيه الإنسان فعاليات إرادية متعددة (انتباه، تخيّل، تذكر..) إضافة إلى الدور الذي يؤديه الذكاء والطاقة الإبداعية للوصول بالتفكير إلى غاياته في موقف ما من المواقف التي تستدعي التفكير، أو تستدعي القيام بحل مشكلة تطرأ في أثناء النشاط اليقظ، أو في الإجابة على أسئلة تطرح.

(*) اسماعيل الملحم: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من مؤلفاته: «الخصوصية في الثقافة العربية».

وتكون هذه الفعالية دوماً ذات محتوى. حين يكون المرء في حالة تفكير فهو يوجه هذه الطاقة نحو موقف أو مشكلة أو شيء. وتكون الحلول التي تنتج عنها متميزة بكفاية عالية بالقياس إلى الحلول العفوية أو بردود الأفعال الانعكاسية التي تصدر عن الإنسان في بعض الحالات. ومن المفروض فيها، أيضاً، أن تكون رقياً من غيرها وأن يكون بموجبها المجال واسعاً لتوفير الوقت والجهد.

ولكونها تتصف بالتعقيد، فإنها لاتقتصر عادة في إعطائها الحلول على ما هو آني ومحايث زمانياً، بل تتجاوز ذلك إلى تحقيق غايات مستقبلية، ففيها قدرة على استشراف المستقبل ومعرفة عواقب الأفعال والتنبؤ بحدوثها. وهذه القدرة تختلف بطبيعة الحال، من شخص إلى آخر، وقد تكون مقارباتها صائبة أحياناً، وقد تبعد أياناً أخرى عن ذلك إلى حالات من الخطأ، أو حالات تتراوح حدي الخطأ والصواب.

ويغدو هذا النشاط العقلي اليوم مركز اهتمام المهتمين بالقضايا النفسية والتربوية والاجتماعية، ربما أكثر من أي وقت مضى. ففي تعدد جوانبه وشمول فعالياته للقدرات العقلية كافة تلوح بوارق الأمل في أن يكون الإنسان أكثر قدرة على التكيف مع عصر لايستطيع فيه المرء استيعاب كل ما يصله من معارف ومعلومات وأفكار جاهزة، حيث أن الذاكرة بمفردها، إذا صح تحديدها عن سائر الفعاليات الأخرى، ليس بمقدورها مهما بلغت طاقتها في الحفظ وخزن المعارف والخبرات أن تلبي حاجة الإنسان إلى تلاؤم متوازن مع عصر متفجر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تنوع الأنشطة الإنسانية لم يعد يجدي معه الاعتماد على أنماط التفكير ترسم التجربة حدودها، أو تعينها بعض طرائق التفكير التي اعتاد الإنسان عليها في تطبيق بعض الأنشطة المعرفية، وكأن هذه الطرائق قادرة على وصف البلسم الشافي الكافي في مواجهة أية صعوبة معترضة. وبالتالي كأننا

لانحتاج إلى كبير عناء لنمعن التفكير في هذا الجانب أو ذاك بوجود طريقة أو مجموعة طرائق تكون آلة هذا التفكير (الأورغانون، بحسب أرسطو) أو (الإرغانون الجديد) بحسب بيكون فما تزال متسلسلة وفق قواعد لاتخالفها على الانتقال عبر الحدود المتوسطة إلى النتائج المتوخاة، وإن كان الاستنتاج الرياضي والاستقراء العلمي قد عبرا في نقلات معرفية انقلابية، مما جعل المتشبثين بطرائقهم التقليدية إلى إعلان عقمها سواء في مناهج البحث الرياضية أو العلمية، وكان لابد طبعاً من مراجعة مناهج البحث في العلوم الإنسانية وتدارك مسالك الجمود والمراوحة في المكان.

ينطلق الفكر العلمي الجديد، اليوم، بدأب إلى مجالات البحث عن أساليب جديدة للانتقال إلى المعارف الأكثر شمولاً، والقواعد الناظمة للكون الكبير كما هي بالنسبة لعالم الصغائر المتناهي في الصغر.

وتبدو الحاجة إلى تدريب التفكير ماسة بجلاء أكبر في ظروف تعاظم الدور الذي لوسائل الاتصال الحديثة التي تمطر الناس على امتداد ساعات نهارهم وليلهم بالمعلومات والمعارف الجاهزة الموجهة منها وغير الموجهة. وهكذا يتعرض الفكر الإنساني لقلق يتعاظم يوماً بعد يوم بسبب من أخطار ماثلة يتعرض لها حيث أن ثورة وسائل الاتصال قد أخذت تنذر بشكل خطير باستقالة التفكير وتقاعد الفكر عن العمل والبحث والنقد والاكتشاف. ولاتقف هذه النذر عند حق توقيف فعالية التفكير وتعطيلها إلى حين وبقائها عند مستوى معين، بل إنّ ما ينتظرها أبعد خطراً من ذلك. فالمخ الذي استقر البحث فيه وعنه على أنه مكان التفكير منذ أيام الفيلسوف الأغريقي (هيبوقراط) الذي عثر، كما يقولون، على عقل الإنسان داخل جمجمة الرأس إي في المخ الذي هو معرض اليوم إذا ما استمر الاهمال في استخدامه غير الكفي لخطر تحدثت عنه وصفته الباحثة الأمريكية (ماريان دياموند) من خلال تجاربها الكثيرة على الحيوانات قائلة إن قشرة المخ مشروط نموها بوجود بيئة ثرية تحفزه على البحث وعلى المزيد من الاكتشافات وعمليات التكيف.

لكن الأفكار الجاهزة والمعلومات المعلبة التي أخذت تسوقها وسائل الاتصال الحديثة إن استمرت على ما هي عليه فإنها قد تؤدي إلى تعطيل المخ بسبب من عدم استعماله، وهذا سيؤدي إلى تساقط التغصنات العصبية داخله وهنا سينتج عنه أن تصبح خلايا المخ أكثر التصاقاً. وهذا هو الذي تخوفت منه (ماريانا دياموند)، لذلك أطلقت تحذيرها موجهة كلامها للإنسان قائلة:

«استعمل دفاعك وإلا فقدته».

ففي عصر تدفق المعلومات حيث تغدو الذاكرة عاجزة عن اللحاق بركب المعرفة الذي يزخر بالمعلوت المتزايدة يوماً بعد آخر وفق (سلسلة هندسية) قد لا تضارعها سلسلة استهلاك الموارد في التزايد التي تحدث عنها (مالتوس).

وإضافة إلى ما أخذت تحدثه ثورة (الحواسب) من تغيير في حفظ المعلومات وخزنها، وهذا ما يطرح أمامنا السؤال تلو السؤال عن جدوى الذاكرة البشرية ذات الطاقة المحدودة إلى حد كبير. وهل في مقدور الذاكرة عند الفرد الإنساني أن تجاري الحاسوب ومخازن المعلومات وبنوكها.

التربية وتعلم التفكير:

تجد التربية نفسها؛ إزاء الأسئلة السابقة، أمام امتحان عسير، قد يكون اجتيازه صعباً فإمكانات المدرسة محدودة، والعنصر الذي تكل إليه تحقيق أهدافها - أي المعلم- يشعر بالغبن ويعاني من تسلط ظروف قاهرة تمنعه من حرية العمل وتحجز قدراته عن الإنطلاق، كما إن حملة واسعة كبيرة تتعرض لها المدرسة تندد بدورها وتصفها بالعجز، بل إنّ الأمر أخذ يتعدى ذلك إلى الدرجة التي يدعو أصحابها بإلغاء المدرسة التي غدت غير قادرة على تلبية حاجات الفرد والمجتمع.

لكن هذا الجو التشاؤمي - لحسن الحظ - يجد من يخترقه ويدافع عن

دور المدرسة الذي لايمكن أن يستغنى عنه، لكن يجب أن تأخذ وظيفتها التعليمية منحى آخر. وهذا يعني الإقلاع عن الأساليب التقليدية والدور التلقيني الذي يحصر وظيفة التربية في تزويد المتعلم بالمعلومات، تلك الوظيفة التي باتت لاتناسب التطورات المعاصرة.

ذلك أن حشو الذهن بالمعارف والمعلومات وحفظ القوانين والرسوم والمصطلحات لم يعد ذا جدوى. لذا فالوظيفة الرئيسة اليوم تتمثل في تدريب المتعلم على «تعلّم التفكير» الذي يمكنه من مواصلة تعلمه تعلماً ذاتياً. وهذا النمط من التعلّم من شأنه أن يمكن الإنسان من امتلاك عادة التفكير الموضوعي. فليست الآراء هي ما يعول عليها في نتائج التعلّم وإنما الأفكار، فثمة فروق بين هذا وذاك. فلا تعدو الآراء أن تكون ذات صبغة ذاتية، أما ما أصبح اليوم مطلوباً هو الأفكار التي تكون بعيدة عن الذاتية. والعادة الثانية التي يهدف التفكير إلى تحقيقها هو أن يأخذ الفكر بالنسبية ويبتعد عن إطلاق التعميمات والأحكام. فمن تكون لديه عادة الإطلاق في التفكير يكون، في واقع الأمر، بعيداً عن المرونة ولايتمكن من رؤية الأشياء والحوادث في تغيرها.

أما الصفة الثالثة لنمط تعلّم الفكر فتتمثل في قدرة المتعلّم على نقد الأفكار، يستطيع أن يكشف بطريق الحوار والتساؤل عن التناقضات ويعمل على اكتشاف الحقائق بوسائله الخاصة، ويقتضي الموقف النقدي عدم الاقتصار على ما يتلقاه المرء من أفكار فحسب، وإنما أيضاً بما ينتجه فكره أيضاً. ولاتعني تنمية الفكر النقدي الوصول بالمتعلم إلى السلوك الريبي، فالبون جد شاسع بين الريبية من جهة، والتحرر من الرأي الآخر من جهة أخرى. وهذا يعني عدم الخضوع أو الاستكانة لسلطة الفكرة المقروءة أو المسموعة أو الصادرة عن أعلام في الاختصاص في أي مجال من المجالات.

التعلّم على تعلّم التفكير:

يهدف تعلّم تعلّم التفكير إلى بناء فكر أصيل متفحص. والبداية إلى بلوغ ذلك تكون في تصحيح المفاهيم التي يحملها المتعلمون والتي تكون، في الأغلب، غامضة محدودة الأفق غير دقيقة، فيفسح المجال أمام المتعلّم للتأمل والتدقيق في فحص هذه المفاهيم بمزيد من الجهد والصبر، إذ أن المعرفة -كما يقولون- (لاتفتح أبوابها من الطرقة الأولى).

يستند هذا التعلم إلى دعائم تتمثل في مواجهة المشكلات التي تعترض المرء والتي تحدث لديه، في العادة، حالة أو حالات من عدم التوازن، ويصعب في البداية على الإنسان مواجهتها وإيجاد الحلول اللازمة لها، ويعود السبب في ذلك إلى ما تكون عليه من غموض لايساعد على فهمها مما يجعلها غير ذات معنى. وليس في الأمر أية غرابة، فلايكون الإدراك الأولي للمواقف التي تواجه الناس، على الأغلب، قادراً على إفساح المجال والفرص أمام المتعلم لإعطاء الحل الصحيح أو المناسب، ولايسمح بتخطي المشكلة التي تبدو وكأنها نوع من الطلاسم أو الألغاز للوهلة الأولى، ويتطلب الموقف إعادة النظر وتنظيم الموضوع تنظيماً جديداً يساعد في تصحيح الإدراك. ويستطيع الأشخاص تنظيم سلوكهم إلى حد كبير عن طريق تصور النتائج التي قد يولدونها بأنفسهم، أي أن يفسح المجال للمتعلم للقيام بعملية تنظيم ذاتي لمدركاته.

التعلّم الفعال في حقيقته وصورته المألوفة يكون انتقالاً من حالة يكون الموقف فيها أو الموضوع بلا معنى، أو من حالة توجد فيها ثغرة يكون التغلب عليها بحاجة إلى جهد وعمل، أوأن الموقف يكون غامضاً - إلى حالة جديدة يصبح معها للأشياء معنى أو يتغلب فيها المتعلّم للتوّ واللحظة على الهوّة المميّزة.

ومما سبق يظهر جلياً أن التعلّم على تعلّم التفكير لايقوم على الحفظ

والاستظهار اللذين قد يزيدان في كمية المعارك لدى المتعلم، لكن هذه المعلومات سرعان ما تنبهت وتضعف فتضمحل من الذاكرة . . وهي أيضاً عندما تكون طازجة قد لايستطيع المتعلم أن يدخلها في منظومة تساعده على تنمية تفكيره وطريقة تعامله مع المشكلات، التعلّم الفاعل يحتاج إلى إفساح مجال لكل ما من شأنه أن يجعل التفكير مرناً وقادراً على متابعة التعلم، وليس التعليم الموسوعي ما يطلب اليوم، كما أنه ليس مطلوباً انتظار الوصفات المعلبة والجرعات الجاهزة بل التفكير المستعد دوماً للاستجابة المناسبة والذي يمهد لتكوين متعلم يستطيع اختيار قراراته بحرية ودون قيود، ولايكون ذلك بدون دربة أو مران على حل المشكلات الي تعترضه، لامتعلم يتخذ قراراته بآلية تامة ودونما جهد فكري.

يساعد تعلّم التفكير على إيجاد نمط من الناس يكونون دوماً في حالة تعلّم لا ينتابهم الجمود، ولايصلون في حياتهم العقلية إلى حالة من السكون والركود، ويكونون قادرين باستمرار على القيام بعمليات الملاحظة والوصف والتنبؤ والفهم.

ويمكن أن تؤدي نتائج هذا التعلم إلى أن يصبح المتعلم في حالة استعداد دائمة للحصول على معلومات ذات معنى ودلالة أكثر بكثير مما يمكن أن تؤدي إليه الطرائق التقليدية والتلقينية. ومن خصائص ذلك أن مثل هكذا تعلم يدوم طويلاً ويتجدد باستمرار وتكون نتائجه أكثر عمقاً وأرسخ في سلوك المتعلم، وذات آثار أبعد في حياة المتعلم المقبلة.

إذ يتعود المتعلم على البحث والتأمل وتحليل المعلومات وتنظيمها ووضع أفضل الحلول لها، ويضمن ذلك أن يكون باستمرار مشاركاً مشاركة فعالة خلال مراحل التعلّم كافة.

وتختلف طرائق تعلّم التفكير عن الطرائق الأخرى كونها لاتقيد فكر المتعلّم بعادات فكرية محددة يعتاد عليها ويحصرها في عدد من القنوات

المستعملة باستمرار. لتوضيح ذلك نضرب مثالاً أورده (بيتر فارب) في كتابه النوع الإنساني (*) ويبين هذا المثال أن تحكم بعض العادات الفكرية قد لايساعد على إيجاد الحلول المناسبة دائماً:

«حدث ذات مرة أن انحشرت سيارة شحن كبيرة تحت جسر حديدي قليل الارتفاع في ولاية (كنتكي) الأمريكية، لم يستطع السائق تحريكها إلى الأمام أو إلى الخلف فاستدعي المهندسون وخبراء الجسور من الشركة التي نفذت الجسر لحل المشكلة، فتقدموا باقتراحات عدة أهمها فك الجسر ثم رفع القطعة الوسطى منه بوساطة رافعات ضخمة، أي أنهم لكثرة انشغالهم بتركيب الجسور كان تفكيرهم منصباً على الجسر لحل المشكلة حتى تتمكن الشاحنة من الخروج، لكن شاباً صغيراً يعمل بائع صحف ولايعرف شيئاً عن هندسة الجسور - أي أنه ليس حبيس أساليب تفكير معينة - طلع بفكرة أفضل بكثير مما فكّر به المهندسون والخبراء، إذ أنه اقترح تخفيف الهواء من عجلات السيارة فيقل ارتفاعها بقدر يحررها من هذا الحشر».

فقد نجح هذا الاقتراح بجهد ووقت أقل بكثير وبدون أي كلفة.

فمن الأهمية بمكان ألا ندع المتعلّم أسير طريقة واحدة أو طرائق محددة وإنما أن يمتلك تقنيات مختلفة متعددة الاتجاهات وإعطاؤه الحرية الكاملة في البحث والمناقشة على أن يكون جو التعلّم مفتوحاً للنقاش بحيث يعطى المتدرب إحساساً بالكفاءة والقدرة على التحكم بمصيره والتأثير في القرارات ذات العلاقة بموضوع التعلّم وحياة المتعلّم ذاته. وليتحقق ذلك يجب أن يتمحور التعلّم حول الحياة، بحيث يكون التفكير مرتبطاً بوجود مشكلات تتحدى ذهن المتعلم فتبعث لديه نشاطاً عقلياً وعملياً يدور حولها. وليست الحياة، بالنسبة للبشر، في واقع الحال، سوى سلسلة من المشكلات

(*) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية (Human Kand) تحت عنوان (بنو الإنسان) صدر عن عالم المعرفة العدد (٦٧)، ترجمة زهير الكرمي.

يواجهونها باستمرار ويحاولون حلّها. وثمة بون شاسع بين إنسان يتجه ذهنه نحو المشكلات التي تعترضه فيسعى إلى حلّها بما يملك من خبرات ومهارات سابقة، وبين آخر يستسلم لها ويلتمس لها حلولاً جاهزة يتوسل إليها عند الآخرين أو في بطون الكتب التي تقدم حلولاً جاهزة، كما يحصل لدى الطلاب في الامتحانات التقليدية إذ أنهم يسعون لالتماس الحلول والإجابات في كتب ونشرات المسائل المحلولة والملخصات والمواضيع الأدبية الجاهزة بدلاً من تشغيل تفكيرهم واكتشاف الحلول وكتابة الموضوعات بجهدهم الذاتي. فالأول لاينتظر حلاً يأتيه جاهزاً ناجزاً بل يسعى لاكتشافها وحلّها بنفسه. وشتّان بين النتائج في كلتا الحالتين.

فمن يستسهل استجداء الحلول ويكتفي بالجاهز منها لايتطور تفكيره، بل يظلّ ذا تفكير نقلي يتأثر بما لدى الآخرين، ويقف أمام ما يستجدّ له من مشكلات أو صعوبات مكتوف اليدين ويرى في حالة الحيرة والقلق التي تنتابه أنئذ إحدى المعضلات التي لاحل لها، وحين يدركه الحل الجاهز يكون بالنسبة له نوعاً من الهبة أو المنحة ليس أكثر، فلا يشعر بمتعة الاكتشاف أو بالنشوة التي يشعر بها من تنفتح أمامه أبواب المعرفة على مجهول تأخذ ظلماته بالتلاشي أمام ناظريه جزءاً إثر جزء.

والحلول الجاهزة تنتج دائماً متعلماً يغدو خالياً من التشويق لا جاذبية فيه فينحط طموح المتعلّم إلى حالة تتمثل باشتهاء ما لدى الآخرين فلا لذة لديه بالمعرفة التي يحصل عليها، كما أن حرصه عليها يكون، على الأغلب، قليلاً. وقديماً قيل: «ما لاتتعب به الأيدي لاتحزن عليه القلوب».

لكن من يصبح التعلّم لديه تعلّماً على التفكير، فإنه قد يتردد في بداية الحيرة والقلق التي تنتابه، ولكنه ما يلبث أن يعمل ويكتشف الوسائل التي تساعده على إزالة الغموض من نفسه وتبديدها وبالتالي افتراض الحلول التي يراها مناسبة للحل حتى يستقر لديه - نتيجة المقارنة والبحث والتجريب -

الحل الأنسب. فمهما بدت المشكلة عصية على الحل فإن التفكير المستقل الأصيل لايستسلم لها منذ الوهلة الأولى. قد يكتشف المتعلّم أن ما عنده من وسائل وخبرات أقل مما يستلزمه اكتشاف الحل أو التأكد من صلاحيته، فيرجىء بحثه عن الحل، ولكن إلى حين. فيفتش في المراجع ويبحث عن المصادر ويضيف إلى خبراته ومعلوماته خبرات ومعارف جديدة. وهو باستمرار لايلقي السلاح في بداية المعركة ولايستسلم - وفي سعيه هذا وجهده لايحل المشكلات أو يستجيب لها بتوافق يتمثل باتباع خطوات عشوائية، ولكن بتنظيم الخبرات السابقة ونتائج التقويم القبلي اللذين إن أحسن استخدامهما وكانا يمتلكان كفاية لازمة للحل سيساعدان على إظهار ما يسمى في نظريات التعلّم الاستبصار أو البصيرة.

تنشيط التعلّم:

الوصول إلى نمط من المتعلمين يعمل باستمرار على حل المشكلات التعليمية بكفاية هو من أهم أهداف التعلّم، ومن أهم الوسائل التي تثيرها هذه العملية كونها تتعلق بالأساليب والطرائق التي تمكن من إكساب المتعلم مهارة استخدام المعلومات والخبرات في تحقيق أهداف التربية ذاتها وفي بلوغ غاياتها المنشودة.

ومن أهم ما يقلق المهتمين بالتربية ومسائل التعلّم مشكلة جمود المعلومات بحيث لايؤدي تراكمها في أذهان المتعلمين إلى نتائج تتجلّى في فكر نشط وفي القدرة على تكوين فكر قادر على الاستفادة من المعارف والخبرات في جعل البيئة أكثر طواعية ومرونة في الإفصاح عن مكنوناتها.

وعلى أي حال، فإن تعلم المتعلّم التفكير تتجلى نتائجه في متعلم نشط يواجه المشكلات الإيجابية، ويكون هذا بوساطة التدريب على قوة الاحتمال والصبر واعتياد تحمّل المسؤولية مما يزيد من شعور المتعلّم بالثقة في نفسه وقدراته. وتصف «ألمابنغهام» هذا النوع من المتعلمين بأنهم:

«يتقنون فهم العمليات العقلية التي يتطلبها حل المشكلات، ويعملون على استخدام طاقاتهم العقلية في التغلّب على مشكلات الحياة المعقّدة دائماً. ولديهم شغف لاستخدام مواقف التحدي لتنمية قدراتهم تنمية دائمة متكاملة. هؤلاء الناس يكونون مستعدّين دوماً لمواجهة حاجات تتطلبها منهم حضارة دائمة التغير».

ومخرجات التعلّم النشط تكوّن أنماطاً من المتعلمين يكون البحث والاستكشاف سمة من سماتهم الشخصية. ويتجدد نمط سلوك كل منهم باستمرار. وهو بإتاحته الفرص للمتدرب بحل مشكلاته بنفسه بحيث تتكشف له في أثناء العمل قدراته فينميها بالدربة والمران مما يقوي ثقته بنفسه ويعوده عدم الاعتماد على الغير، فيتعرف على مواطن القوة في شخصيته وعلى مواطن الضعف والخلل فتتعزز القوية منها، ويسعى لتلافي الضعف وترميم ما يظهر أنه بحاجة إلى ترميم في الخبرات أو المعارف أو بحاجة إلى مزيد من التدريب على المهارات اللازمة. ويتم ذلك دون تدخل الآخرين في القرارات النهائية لأن من شأن مثل هذا التدخل والفضول أن يؤدي إلى تشويش العمليات العقلية وتعطيلها وصرفها في أقنية غير أقنيتها، ويمنع المتعلم عند مواجهة المشكلة من الوقوف على خصائصها والسبل المؤدية إلى حلها.

تبدو المشكلة عندما يكون المرء أمام هدف يسعى إلى تحقيقه، وعندما يسلك إلى حلها طريقاً من الطرق، كأنها مغلقة يصعب اجتيازها، مما يؤدي إلى شعور بالحيرة والقلق اللذين يرافقهما توتر وضيق تزداد شدتهما كلما كان الهدف ملحاً والرغبة في الوصول إلى الحل قوية.

في مثل هذا الموقف لابد من توافر شروط تساعد المتعلم في حل مشكلته.

شروط حدوث التعلّم على تعلّم التفكير وحل المشكلات:

لحدوث تعلّم نشط يساعد صاحبه على تعلّم التفكير وحل المشكلات لابد من توافر شروط لذلك منها:

١ – كون هدف التعلّم واضحاً والرغبة في بلوغه قوية. فلا تكون

العقبات المعترضة شديدة إلى حد تغييب الهدف من ذهن المتعلم وزوال الشعور بالرغبة ووجود الحاجة إلى ذلك الهدف.

٢- وجود الاستجابة اللازمة لتجاوز الصعوبة، ومواصلة السعي إلى الهدف، فالموقف الخارجي يفترض وجود هدف، حاجة واستجابه ملائمة. لكن توافر هذه الأركان معاً وإن كان ضرورياً لكنها ليست بالشرط الكافي الذي يحقق الأهداف المتوخاة. فلا بد من شرط آخر ذاتي.

٣- توافر شروط ذاتية عند المتعلم منها التوافق العقلي والاجتماعي والنفسي. فالقلق الذي يتجاوز عتبة معينة، وكذلك التوتر الزائد عن اللزوم يشكلان عقبة جديدة يزيدان المشكلة تعقيداً ويجعلان تجاوزها أمراً صعباً. كما أن للحالة العاطفية أثرها المثبط أو المشجع على حل المشكلة، فإذا زادت عن حدها تصبح مثبطة للعزم والتصميم. كما أن الخجل الشديد، مثلاً، قد يعطل الجانب العقلي ويؤدي إلى عدم الاستفادة من طاقاته فتغدو المعارف والمهارات العقلية عاجزة عن تلبية طلب المتعلّم فيتراجع تفكيره وتضعف فاعلية التعلّم لديه.

خاتمة:

تغيرت الظروف والأزمنة التي كان فيها هدف التربية منصباً عن تعليم المتعلمين القراءة وإتقانها وحفظ قواعد في علوم الرياضيات والطبيعة واللغة، فأصبحت هذه النتاجات القديمة وسائل تعليمية وكفت عن كونها أهدافاً ويمكننا التحدث في هذا الاتجاه عن الأفكار والمهارات والاتجاهات التي انتقلت من خانة الأهداف إلى خانة الوسائل.

وبالنسبة لعملية التفكير التي كنا بصددها، فقد كان الاهتمام بها يتمثل بضخ المعلومات إلى ذهن المتعلم وحشوه بها. إلا أن هذا الأسلوب غدا الآن متخلفاً لا يفي بالغرض في عصر الإبداع والتغير السريع. وصار مطلوباً أن ندرب الكائن البشري تدريباً مستمراً على أن يتعلم عملية تعلّم التفكير وتنشيطه وفق استراتيجية تتمثل بعبارة:

«تعلّم المتعلم تعلّم التفكير» . بحيث يصبح ذلك اتجاهاً من اتجاهاته في عصر لم يعد الاعتماد فيه على الذاكرة البشرية ناجعاً . فثمة تقنيات ووسائل متطورة تقوم بخزن المعلومات وترتيبها وتصنيفها وتحليليها وبرمجتها بحيث تغدو جاهزة تحت الطلب لمن يحتاجها . وانتقلت هذه التقنيات من طور مزاحمة العقل البشري في الاستيعاب إلى مرحلة التفوق عليه نوعاً وكماً بدقة متناهية وباختصار شديد للوقت والجهد.

وثمة خطر داهم يتجلى في نتاجات هذا التفوق التكنولوجي يتمثل في الاستغناء عن بعض القدرات العقلية وعدم إيلائها الاهتمام الذي كان في السابق مع ما يمثله ذلك من تكاسل وخمول بعض الطاقات العقلية عند الإنسان. وهذا الأمر يدفع إلى تلبية حاجة ماسة تولدت عن ذلك هي الحاجة إلى تدريب التفكير ينقذه من العطالة والسلوك ويحثه على طرق أبواب الكشف والحصول على المعارف وتوسيع آفاقها وتجديد وظائفها، فلا ينجر المرء وراء بريق المعارف والأفكار الجاهزة كما أنجرّ إلى طلب المأكولات المعلبة والجاهزة.

المراجع والاستشهادات:

١ - ألما بنغهام: تحسين قدرة الأطفال على حل المشكلات - ترجمة أحمد مصطفى - دار النهضة - القاهرة ١٩٦٥ .

٢ - بيتر فارب: بنوا الإنسان - ترجمة زهير الكرمي - عالم المعرفة - الكويت ١٩٨٣ .

٣ - جورج . م . غازدا: التعلّم ج١، ج٢ - عالم المعرفة - الكويت ١٩٨٣

٤ - جورج . ج . تايلور: عقول المستقبل - عالم المعرفة - الكويت ١٩٨٥ .

٥ - سارنيك مدنك : التعلّم - ترجمة عناد الدين اسماعيل - دار الشروق - بيروت ١٩٨١ .

٦ - فاليناموخينا: نشأة الشخصية - ترجمة سليم توما - دار التقدم - موسكو ١٩٨٨ .

الغرب والآخر

تأليف: بيخو بارخ
ترجمة: ثائر ديب

عَمِلَت الكشوف الجغرافية العظيمة منذ القرن السادس عشر فصاعداً على إقامة تماس وثيق بين الأوروبيين والمجتمعات غير الأوربية،

(*) ثائر ديب: باحث من سورية، يعمل في مجال الترجمة. له مؤلفات مترجمة عن اللغة الانكليزية من أهمها: نظرية الأدب.

الأمر الذي مكّنهم من أن يُظهروا ردود أفعالهم تجاه تلك المجتمعات بطرائق شتّى، كأن يتركوها وشأنها، أو يستقرّوا بين ظهرانيها بسكينة وهدوء بوصفهم مهاجرين وفدوا حديثاً، أو يقيموا معها علاقات تجارية منتظمة ثمّ يعودوا إلى أوطانهم، أو يستمتعوا بما يجدونه من تباين في حياة البشر، أو يتعرّفوا على طرائق الحياة المحلية ويستخدموا تلك المعرفة في اكتساب مزيد من الفهم لطرائقهم الخاصة، أو يقتلوا السكان المحليين، أو يغزوهم ويحكموهم، وهلمجرا. ولقد كانت الغلبة للأوروبيين في جميع البلاد التي «اكتشفوها» بلااستثناء، وفي بعض الحالات أبادوا السكان الأصليين أو عملوا على اجتثاثهم من جذورهم. أما دوافعهم إلى ذلك فغالباً ما كانت الرغبة بالثروة والسيطرة، والانتفاع إلى أقصى الحدود بما يتمتّعون به من تفوّق تقنيّ وماديّ.

ومع أنّ ماسببّه الأوروبيون من عنف وألم جسديّ وأخلاقي يشكّل قصة محزنة وموجعة، إلا أنّ ممارسة هذا العنف وإنزال هذا الألم ليس بأيّ حال من الأحوال صفة خاصة بأوروبا. فضمن المجتمعات، كما في ما بينها، لم يَخْلُ الأمر أبداً من جماعات قوية مقتدرة تتمتّع بمزايا لايتمتّع بها الضعفاء والمعرّضون للعطب، وتجد سبلاً لتبرير أفعالها ليس في أعينها وحسب وإنّما في أعين ضحاياها في بعض الأحيان. والجماعات «المتمدنة» ليست بأفضل من «البرابرة» على هذا الصعيد. وإذا ما كانت طرائقها وغاياتها أكثر إنسانية وأقلّ انفلاتاً، فإنّ سعيها وراء مصالحها الخاصة هو سعي وطيد وخالٍ من الرحمة شأنها شأن البرابرة، إنْ لم تكن تفوقهم في ذلك.

ولقد كان لدى أوروبا خلال مرحلة التوسّع الاستعماريّ ثلاثة تقاليد فكرية فاعلة ملتزمة بمُثُل الإخاء الإنساني، والمساواة والحرية، وحرمة الشخص البشريّ، ومعادية من حيث المبدأ لما في المشروع الاستعماريّ من عنف واستغلال متأصّلين. وهذه التقاليد هي المسيحية والليبرالية، منذ

العقود الأولى للقرن الثامن عشر فصاعداً، والماركسية، منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر فصاعداً. واللافت هو أنّ هذه المتون الفكرية الثلاثة قد استحسنت الاستعمار الأوروبي، ولم تشذّ عن ذلك إلا في حالات استثنائية قليلة وحسب. ولاشكّ أنها كانت تدين **تجاوزات** المشروع الاستعماري بين الحين والآخر، لكنها نادراً ما أدانت المشروع ذاته. وما أرمي إليه في هذه المقالة هو سبر الكيفية التي أمكن بها لهذه التقاليد أن توفّق بين التزاماتها الأخلاقية واستحسانها الاستعمار، وبين استحسانها الاستعمار وإدانتها لتجاوزاته.

المسيحية:

حين وصل الإسبان إلى أميركا الجنوبية وقعوا هناك على جماعات سكانية «هندية» قائمة منذ أمد بعيد. جماعات Communities كانت تختلف كثيراً فيما بينها، وتنطق بلغات مختلفة، وتمارس ديانات مختلفة وتتبّع ممارسات اجتماعية مختلفة. غير أنّ الوافدين المفتقرين إلى الحساسية لم يجدوا منفذاً إلى هذه الاختلافات ورأوا في تلك الجماعات جماعة واحدة متجانسة. وثمة شيئان كانا قد استوقفا أولئك المكتشفين الإسبان. الأول، هو أنّ الهنود كانوا مثلهم من بعض النواحي؛ إذ يمتلكون هيئة بشرية، ويمتلكون موهبة الكلام، ويستمتعون بالرقص والموسيقا، ويصلّون، ولديهم عوائل وبنية اجتماعية، وما إلى ذلك. والثاني، هو أنّ الهنود لم يكونوا مثلهم من بعض النواحي؛ فهم لايكتبون، وليس لديهم نظام للتبادل، ولايرتدون إلا القليل من الثياب، ويتمتّعون بحرية جنسية لاتقيّدها الروادع، ويعبدون آلهة غريبة، وهلمجرا. وممّا استرعى اهتمام الإسبان بصورة خاصة أنّ أولئك الهنود كانوا يقدّمون أضاحي بشرية ويأكلون اللحم الآدمي في بعض الأحيان[١].

١) تزفيتان تودوروف، فتح أميركا، مسألة الآخر، Harper and Row، نيويورك، ١٩٨١. لقد استاء الإسبان كثيراً من ممارسة الأضحية البشرية، لكنهم لم يروا أبداً أن قتلهم للأبرياء باسم المدنية وباسم المسيحية لايختلف كثيراً عن ذلك.

وكان على الإسبان، ومعظمهم من المسيحيين الأتقياء، أن يقرروا كيف سيعاملون الهنود، الأمر الذي توقَّف على الكيفية التي فهموهم بها. فهم كمسيحيين، كانوا ملتزمين برأيٍ مفاده أن الكائنات البشرية قد خُلِقَتْ على صورة الله، ولذا فإنهم جميعاً لهم حرمتهم وحقّهم في أن يُعَامَلوا معاملةً متكافئة ومتماثلة. وما كان على الإسبان أن يحسموا فيه عندئذ هو ما إذا كان الهنود جديرين بأن يُدْرَجوا في عداد الكائنات البشرية أم لا. فهم ليسوا بهائم كما أنهم لاينتمون إلى تلك الأنواع الوسيطة التي تقف بين البهائم والبشر، علماً أنّ هذا الوصف الأخير هو وصف تزايد إطلاقه على الأفارقة وغذّى قَدْراً كبيراً من الفنّ الذي عاصره وكثيراً ما استُخْدِمَ في تبرير استرقاق السود. وتوصّل بعض الإسبان إلى أن الهنود وإنْ تكن لهم «هيئة» بشرية إلا أن «طبيعتهم» هي طبيعة وحوش وأنهم «همج» في حقيقة الأمر. ومنذئذٍ راح مصطلح «الهمج» هذا يُستَخْدَم على نطاق واسع في الإشارة إلى الكائنات البشرية التي تُبدي مثل هذه الهوية الملتبسة. وبوصفهم مسيحيين أيضاً، فإنّ تعريف الإسبان للإنسانية humanity كان تعريفاً أخلاقياً وليس عقلانياً. ومن هنا كان تركيزهم على ممارسات الهنود الدينية والأخلاقية. وتوصّلوا إلى أنّ الهنود الذين يقدّمون أضاحي بشرية ويأكلون اللحم الآدميّ، لابدّ أن يكونوا «مجانين» و«ضواري»، الخ، ولابدّ أن يكونوا أبناء الشيطان، تحكمهم روح شريرة، فلا يمكن أن يُقَال عنهم إنهم قد خُلِقوا «على صورة الله». فهم ليسوا كائنات بشرية بكلّ ما لهذه العبارة من معنى، ولاينتمون إلى النوع ذاته الذي ينتمي إليه الإسبان وبقية البشرية المتمدّنة، كما أن حياتهم، وحريتهم، وملكيتهم تفتقر إلى المناعة والحصانة الأخلاقيتين.

ولقد عبّر كاينيس دي سيبولڤيدا عن إدراكه لهذا التباين تعبيراً صارخاً، فقال: «ثمّة اختلاف عظيم بينهم (وبيننا) هو الاختلاف بين الهمجية والرِّفْق، بين العنف والاعتدال، بل إنني لأميل إلى القول إنه

الاختلاف بين القردة والبشر»[٢]. ومثل غيره كان سيبولفيدا مقتنعاً بأن الحرب ضد الهنود هي واجب مقدّس:

إنّ أعظم الفلاسفة ليعلنون أنّ مثل هذه الحروب يمكن أن تخوضها أمّة متمدّنة جداً ضدّ شعب بعيد عن التمدّن وأشدّ بربرية ممّا يمكن لنا أن نتصوّر، ذلك أنهم يفتقرون تماماً لأية معرفة بالكتابة، ويجهلون استخدام النقود، ويسيرون شبه عراة، ويحملون على أكتافهم وظهورهم أحمالاً لمسافات بعيدة مثل البهائم[٣].

غير أنّ هذه النظرة إلى الهنود، التي سادت في السنوات الأولى من الفتح، ولم ترَ أنهم كائنات بشرية بمعنى الكلمة، لم تلبث أن واجهت اعتراضاً من قبل عدد كبير من المسيحيين سواء في إسبانيا أو المكسيك. ولقد كان أسلوب هؤلاء في تعقّل الأمر هو الأسلوب ذاته، غير أنّهم ألحّوا على أوجه مختلفة في الحياة الهندية. فقد انطلقوا من المنطلق المسيحيّ الأساسيّ الذي يرى أنّ الكائنات البشرية قد خُلقت على صورة الله وأنّ لديها بالضرورة معرفة حدسيّة به، معرفة تتجلّى في الحياة الدينية والأخلاقية. فإذا ماكان بمقدور الهنود أن يظهروا مقدرتهم على امتلاك مثل هذه الحساسيات الدينية والأخلاقية، فإنّ ذلك ليُثْبت أنهم مخلوقون على صورة الله، وأنهم بشر بالتالي. وقد رأى عدد كبير من رجال اللاهوت المسيحيين أنّ الهنود على الرغم من عبادتهم لآلهة غريبة بل وشريرة، فإنّهم ينمّون بذلك على إدراكهم لوجود كائن متعال، وأنّهم على الرغم من رذائلهم الكثيرة، فإنّ لديهم فضائل عديدة، الأمر الذي يبْدي أنّهم قد وُهبوا حسّاً أخلاقياً من «نور طبيعيّ». ولذا فإن أولئك الهنود هم كائنات بشرية، فيها الكثير من العيوب والنواقص لكنها تنتمي إلى الجنس البشري على الرغم من ذلك، ولا يقتصر أمرها على امتلاك هيئة بشرية وحسب بل يصل أيضاً إلى حدّ امتلاكها «طبيعة» بشرية أو «جوهراً» بشرياً.

٢) المصدر السابق، ص١٥٣.

٣) المصدر السابق، ص١٥٦.

وهكذا نجد في أمر من تشارلز الخامس يعود تاريخه إلى ١٥٣٠ أنّ أحداً يجب «ألاّ يجرؤ على أن يسرقّ هندياً، متذرعاً بأنه قد حصل عليه في حرب عادلة، أو أن يشتريه، أو يقايضه . . . بما في ذلك أولئك الهنود الذين يعتبرهم السكان المحليون عبيداً»[٤]. كما نجد في مرسوم بابوي أصدره البابا بولس الثالث عام ١٥٣٧ أنّ الهنود هم «بشر حقيقيون»، «ولاينبغي بأي حال من الأحوال حرمانهم من حريتهم وملكيتهم». أمّا بارتولومي دي لاس كاساس، القسّ الدومينيكاني في شيباز، فقد رأى أن الهنود بشر مثل الإسبان، بل وأفضل منهم من بعض النواحي. وقد كتب إلى الأمير فيليب عام ١٥٤٤ أنّ «من الواجب اعتبار كلّ الهنود الذين تجدهم هنا أحراراً، ذلك أنهم أحرار في الحقيقة، بالحقّ ذاته الذي يجعلني حراً أنا نفسي». وكان لاس كاساس واحداً من أعتى المدافعين عن كرامة الهنود وحقوقهم، وأدان الفاتحين بأقسى العبارات بل وطالب برحيلهم.

وبوصفه مسيحياً، فإنّ لاس كاساس كان يؤمن بأن للخلاص أهمية مطلقة وبأنّه extra eccleasian nulla salus. ولو لم يكن الهنود كائنات بشرية لما كان خلاصهم أمراً ذا شأن أو يهمّ أحداً. غير أنهم كائنات بشرية، ولذا فإنّ لخلاصهم شأناً هائلاً. وهو خلاص لايمكنهم أن يطالوه إلا باعتناقهم المسيحية. ومادام الهنود بشراً، فإنّ **عليهم أن يكونوا مسيحيين**، وعليهم أن يهتدوا بالإقناع إذا أمكن، وبالإكراه إذا اقتضى الأمر. وبما أن الاستعمار الإسباني كان شرطاً مسبقاً ضرورياً للنشاط التبشيريّ، فإن لاس كاساس لم يقف ضدّ الاستعمار بل ضدّ لا إنسانيته وتجاوزاته وحسب. وأراد أن يُقَاد هذا الاستعمار من قِبَل أناس يتّقون الله «أصحاب ضمير حيّ وذوي حكمة وتدبّر» وليس من قِبَل الجنود. ومع تقدّم لاس كاساس في السنّ رقّت حاشيته كثيراً وراح يلحّ على أنّ الهداية ينبغي أن تكون خياراً حراً

٤) المصدر السابق، ص١٦١.

بالنسبة للهنود. غير أنّ حاشيته لم ترقَ أبداً بشأن أهمية الهداية ذاتها أو الاستعمار ذاته. وفي حين كان نقّاد لاس كاساس يرون أنّ الهنود ليسوا كائنات بشرية وأنّ من الممكن قتلهم، فإنّ لاس كاساس أقرّ بإنسانية الهنود وصفح عن أجسادهم، لكنه ادّعى حقاً بأرواحهم أو نفوسهم.

وبرأي لاس كاساس، فإنّ كلّ إنسان، كونه مخلوقاً على صورة الله، لديه نزوع طبيعيّ إلى معرفة الله الحقّة، وإلى المسيحية بالتالي. ولذا فإنّ كل إنسان هو مسيحيّ إمّا بالفعل أو بالقوّة، وكلّ خير هو مسيحيّ في أصله وطبيعته. وتلك الفضائل الهندية كالطاعة، والتواضع، والصبر، واللطف، ورفض المتع الدنيوية هي فضائل مسيحية أساساً. وبما أنّ الهنود يعيشون كمسيحيين أصلاً، وإنْ كانوا لايعلمون ذلك، فإنّ هدايتهم ليست أمراً مفروضاً من الخارج وإنما هو نابع من صميم طريقهم في الحياة ويمثّل «تحقّقاً» لأعمق مطامحهم. صحيح أنّ لدى الهنود رذائل غير مسيحية عديدة وأن فضائلهم يعوزها الضبط، لكن ذلك لايعني سوى أنّ مسيحيتهم «بريّة» تحتاج إلى صقل وتشذيب. ولاشكّ أن بمقدورنا أن نتنبأ بالنتيجة التي يتوصل إليها لاس كاساس:

إنّ هذه القدرة على الهداية، وهذا الاستعداد لها، والسير في ركابها، لم يوجد لها مثيل في أيّ زمن من الأزمان ولدى أيّ شعب من الشعوب... وما من بلاد في الدنيا أسهل انقياداً وأقلّ إحجاماً، أو أكثر ميلاً وأحسن استعداداً من هذه البلدان في تقبّلها لنير ربّنا[٥].

لقد عانى اهتمام لاس كاساس العميق والأصيل بالهنود من حدود وقيود بنيوية صارمة وذلك لأنه نابع من التزامه بالمسيحية. فقد نظر لاس كاساس إلى الهنود بعينين مسيحيتين، ولم يبْصِر كلّ ما هو مميَّز لديهم. لم يبْصِر سوى الفضائل والرذائل وتجاهل كلّ شيء آخر يتعلّق بطريقة حياتهم.

٥) المصدر السابق، ص١٦٣.

وهو إلى ذلك كان قد عرّف فضائلهم ورذائلهم وحكم عليها تبعاً لمفاهيمه ومصطلحاته الخاصة وفاته فهم خصوصيتهم. ومن اللافت أنّ كتابه Apolo-getica Historia يختزل الهنود إلى شخصيات في مسرحية أخلاقية مسيحية ولايقول لنا إلا القليل عن طريقتهم في الحياة. بل إنه كان مقتنعاً أنه ليس بحاجة لأن يفهم طريقتهم هذه من الداخل أو أن يتعلّم منهم أيّ شيء، ذلك أنهم ما كانوا يهمّونه كشعب مميّز له فضائله وقواعده الخاصة، وإنّما بوصفهم **مسيحيين متخفّين**. فأهميتهم بالنسبة له تكمن في كونهم رموزاً للفضائل المسيحية التي يتهدّد المسيحيين الأوروبيين خطرُ نسيانها، وفي كونهم وسيلة للحفاظ على المسيحية. ولأن الهنود لم يثيروا اهتمام لاس كاساس بوصفهم كائنات بشرية بل بوصفهم مسيحيين لا يعون مسيحيتهم، فإن اهتمامه بهم لم يَطَل المسلمين الذين رفضهم لأنهم «الحثالة البربرية الحقيقية بين الأمم»، أو السود الذين لم يعارض استرقاقهم إلا معارضة فاترة تعوزها الحماسة.

وثمّة مبشّرون آخرون ارتفعوا فوق هذه الحدود التي تكشّفت لدى لاس كاساس. وعلى سبيل المثال، فقد سعى المبشّر الدومينيكاني دييغودوران إلى فهم طريقة الحياة الهندية من الداخل، وتناولها تناولاً بالغ الأمانة والصدق، وعبّر بسخاء عن إعجابه بها وتقديره إيّاها. ومع ذلك فإنّ جهوده هذه كانت قد أملتها إلى حدّ بعيد رغبته بأن يلقي الضوء على مماثلات هندية للمعتقدات والممارسات المسيحية، لا ليبيّن أنّ الهنود مسيحيون متخفّون بل ليبيّن أنهم قد توصّلوا وحدهم إلى العديد من الحقائق المسيحية. وفي حين كان سخيّاً في اعترافه بأصالتهم، إلا أنه عرّف هذه الأصالة وحكم عليها بتعابير مسيحية ولم يستطع أن يرقى إلى مستوى احترام وحدتهم وتكاملهم الثقافيين.

ولقد مضى بعض المبشّرين، مثل فرانسيسكان برناردينو دي ساغن إلى أبعد من ذلك بَعْدُ. فقد تعلّم اللغة المحليّة، وتضلّع بالثقافة المحليّة،

وعمل على استكشاف طريقة الحياة الهندية بمفاهيمها ومصطلحاتها. كما احترم تكامل هذه الطريقة ووحدتها وقدّر أنها نشأت من «الحاجات والمطامح» الهندية وجاءت ملائمة لها ومنسجمةً معها. ومع أنه كان مسيحياً ورعاً، فقد تساءل ما إذا كانت الهداية أمراً حسناً بالضرورة. فهذه الهداية التي أحلّت محلّ آلهة الهنود التي تشكّل جزءاً لا يتجزأ من بنية مجتمعهم تصوراً للإله مسيحياً غريباً يصعب تمثّله، أساءت توجيه الهنود وساقتهم في بعض الأحيان إلى التصرّف والسلوك على نحو «يبغضه الربّ». غير أنّ ساغن لم يستطع أن يواجه كل ما تنطوي عليه رؤيته، وانتهى إلى القول إنّ الهداية ينبغي أن تتواصل على أن يُتاح للمهتدين أن يحتفظوا ببعض ممارساتهم الدينية والثقافية. ولقد نال كتاب ساغن شجب وإدانة من هم أعلى منه مرتبةً إذ عبّر فيه عن هذه الآراء، ومن ذلك أن فيليب الثاني كان قد أصدر في عام ١٥٧٧ مرسوماً ملكياً يحظّر فيه مناقشة هذا الكتاب أو تداوله. ويبقى أن دوران وساغن اللذين أبديا شيئاً من الاحترام تجاه طريقة الحياة الهندية، لم يريا سبباً لاستنكار الاستعمار الإسباني للهنود. فبما أنّ الحكم الاستعماري هو الذي كان قد جاء إلى هؤلاء بالمسيحية وخلق شروط انتشارها لديهم، فقد كان من الواجب أن يُحْتَفَى به شريطة أن يكون إنسانياً ولا يدمّر طريقة الحياة الهندية دماراً وحشياً ومُسْرِفاً.

واضحٌ، إذاً، أنّ مواقف المبشّرين الإسبان من الهنود قد شكّلت نوعاً من الطيف الواسع. ففي حين رفض بعضهم أن يعترف بإنسانية الهنود، فإن بعضهم الآخر واجه هذا «التجديف» وردّ عليه بكلّ قوة. وفي حين دافع هؤلاء الأخيرون عن كرامة الهنود وحقوقهم، إلا أنّ كثيراً منهم كانوا يكنّون عداءً عميقاً لطريقة الحياة الهندية وحاولوا تفكيكها. وفي حين رأى البعض فضائل هذه الطريقة في الحياة، فإنهم قد عبّروا عن هذه الفضائل بلغة ومفاهيم مسيحية وقوّضوا وحدتها وتكاملها. أمّا أولئك الذين قاوموا

الإغراء، فاحترموا خصوصية طريقة الحياة الهندية أو قدّروا سماتها الفريدة، فلم يكونوا سوى قلّة نادرة من الأفراد. بل إنّ هؤلاء أنفسهم لم يعرفوا السبيل إلى الربط بينها وبين طريقتهم المسيحية في الحياة بحيث يُتاح المجال لتفاعل مثمر بين الطريقتين. وهكذا فإن الغالبية العظمى من رجال اللاهوت والمبشّرين المسيحيين وجدت أن من العسير عليها أن تحترم طريقة الحياة الهندية على نحو يتّسق مع إيمانها بأنّ المسيح هو «الطريق» إلى الخلاص. فهم يعرفون الحقيقة مسبقاً وليس لديهم ما يكسبونه من استكشاف دقيق وحسّاس للأديان الأخرى ومن إقامة حوار متعاطف معها. وإذ رأوا أنّ من مصلحة الهنود الجوهرية معرفة المسيحية، وأنّ انتشار هذه المعرفة قد يسّره الاستعمار، فقد استحسنوا جميعاً هذا الاستعمار وصادقوا عليه بدرجات متفاوتة من الحماس.

ولقد سارت مواقف المبشّرين في مناطق أخرى من العالم على هذا الغرار ذاته، على الرغم من وجود الفوارق الكبيرة. ولو أخذنا الهند مثالاً، حيث العديد من الديانات المتطورة، لرأينا أنّ المبشّرين الأوربيين، سواء كانوا بريطانيين، أو فرنسيين، أو ألمان، أو برتغاليين، قد وجدوا في البداية أن الهندوسية بغيضة مقيتة وأمطروها بوابل ازدرائهم واحتقارهم. إلا أنهم لانوا لاحقاً واتجهوا إلى تبني استراتيجية شبيهة باستراتيجية لاس كاساس، فرأوا أنّ الهنود يتلمّسون طريقهم صوب المسيحية «بصورة لاواعية»، وأنّ المسيح هو «الإلهـهم المجهول»، وأنّ «العقل الطبيعي» الجدير بالثناء لدى حكماء الهنود لايفي بالغرض على الرغم من كل شيء، وأنّ المأثرة تكمن في اعتناق الهنود للمسيحية. وقد تطلّب ذلك من المبشّرين أن يدرسوا اللغات والنصوص الكلاسيكية، الأمر الذي قاموا به بكثير من المهارة. كما تطلّب منهم أن يدرسوا اللغات العامية، حتى إن بعضهم قد قام بعمل رائع فوضع لهذه اللغات قواعدها، وبناها الألسنية، وحروفها الكتابية، بل قاموا

في بعض الأحيان بإحياء هذه اللغات وإعادة خلقها . وفي حين كان إسهامهم الدنيوي هائلاً ، فإنّ تأويلاتهم الدينية للنصوص الهندوسية الكلاسيكية والشعبية غالباً ما تركت خلفها الكثير مما ينبغي القيام به(٦) .

بل إنّ بعض المبشّرين ورجال اللاهوت قد مضوا إلى أبعد من ذلك . فقد قرؤوا الهندوسية بمفاهيمها ولغتها ، ووجدوا استنارةً في بعض تبصّراتها الميتافيزيقية والدينية ، وسعوا إلى مكاملة ذلك مع المسيحية وإدماجه بها . وكانت مقاربتهم للنصوص الدينية الهندية شبيهة بالموقف المسيحي التقليدي من فلاسفة اليونان العظماء أو من **العهد القديم** . فالنصوص الهندية عبارة عن مسوّدات أو تجارب أولى ناجحة من **الكتاب المقدّس** ، استباق للحقيقة النهائية ، وإذا ما كانت ناقصة بحدّ ذاتها إلا أنها موحية ولافتة للانتباه . غير أنّ الحوار الأصيل القائم على الاستكشاف المتبادل مع الديانات الهندية كان مقتصراً على قلّة قليلة ، ولم يصبح أبداً جزءاً من التفكير المسيحي الذي ساد في الهند .

وباختلاف مواقف المبشّرين من الهندوسية ، إلا أنهم كانوا مقتنعين بأنها قاصرة إلى هذا الحدّ أو ذاك ، وأنها قد انحدرت في العقود الأخيرة بصورة خاصة . وبذا لم تَعُدْ تشكّل أساساً صالحاً لحياة أخلاقية حقّة ، ومن مصلحة الهنود أن يعتنقوا المسيحية . ولمّا كان الهنود يرفضون التحوّل عن دينهم ، ولمّا كان إجبارهم على ذلك أمراً غير حكيم على الصعيد السياسي ، فإن ثاني أفضل خيار كان إخضاعهم للقيم المسيحية بيدي حكّام مسيحيين يتميّزون بحساسيتهم السياسية . وبما أنّ المبشّرين البريطانيين والزعماء الدينيين كانوا قد برّروا الحكم الاستعماري بلغة مسيحية ، فإنّ كثيرين منهم أبدوا شيئاً من القلق وطالبوا بأن يسلك الحكّام البريطانيون سلوك مسيحيين أخيار وأن يكونوا قدوة حسنة في استقامة أخلاقهم . وحين كان المدراء

٦) من أجل مناقشة مستفيضة ، انظر ويلهام هالفاس ، **الهند وأوروبا: مقالة في الفهم الفلسفي** ، موتيلال باناراسيداس ، دلهي ١٩٩٠ ، الفصل الثالث .

الاستعماريون يخفقون في تلبية هذه المطالب، كانوا ينتقدونهم، بكلّ قوة في بعض الأحيان، ويكتبون في ذلك إلى الحكومة في لندن. لكن هؤلاء المبشرين الذين كانوا يدينون تجاوزات الحكم الاستعماري غير المسيحية، لم يكونوا يشكّون في قيمة هذا الاستعمار وأهميته «المدنيتين». ولم يُبْدِ بعض هؤلاء المبشّرين تعاطفاً مع النضال المناهض للاستعمار في الهند إلا بعد أن بدأ هذا النضال في العشرينات، وحتى حينئذ فإنّ أولئك الذين ساندوه فعلاً لم يكونوا سوى قلّة قليلة. ولا تختلف القصة في أجزاء أخرى من الأمبراطوريات الأوروبية، فهي تسير عموماً على هذا الغرار ذاته.

الليبرالية:

مثّلت الليبرالية في نواحٍ كثيرة ضرْباً من مسيحية مُعَلْمَنَة وأعادت إنتاج الكثير من المواقف التبشيرية حيال الشعوب غير الأوروبية وحيال الاستعمار. ولا عجب في ذلك، فقد نشأت الليبرالية في وسط مُخَضَّب بألف وخمسمئة عام من المسيحية، وما كان بمقدورها أن تتفادى التشرّب بروحية هذه المسيحية وطرائقها في النظر إلى العالم. بل إنّ ليبراليي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم يرفضوا لاهوتية المسيحية رفضاً قاطعاً، فما بالك بأخلاقياتها ومقولاتها المحورية. فعلى الرغم من أن جيرمي بنتام كان ملحداً، إلاّ أنّه كان معجباً إعجاباً عميقاً بأخلاقيات يسوع ودعاه بـ«النفعيّ الأول»؛ أمّا اللاأدريّ ج. س. مِل فكان يرى أن تعاليم يسوع تمثّل حصيلة المبادئ الأساسية في اتجاهه النفعيّ الغيريّ المناهض للأنانية؛ وفي حين رفض توكفيل جوانب كثيرة في اللاهوت المسيحي، إلاّ أنه لم يستطع أن يرى كيف يمكن لمجتمعٍ ليبرالي أن يعيش دون المسيحية أو كيف يمكن له أن يقوم على أساس آخر سوى هذه المسيحية التي تمثّل، كما وصفها، «دين البشر الأحرار الوحيد». ولأنّ جميع الليبراليين كانوا يهدفون إلى المحافظة على بعض جوانب المسيحية، فقد أعادوا تأويل هذه الأخيرة من منظورات ليبرالية.

ومن بين الأمثلة المبكرة والبارزة على ذلك كتاب لوك بعنوانه الموحي **معقولية المسيحية**. ولقد عمل هؤلاء الليبراليون لدى لبرلتهم للمسيحية على تمسيح الليبرالية، وتبنّوا قناعات معينة كالقناعة بأنّ البشرية تشكّل وحدة ولها طبيعة واحدة، وأنّ ثمّة رؤية للحياة واحدة تسري لدى الجميع، وأنّ على من يمتلكون المعرفة واجب تنوير الجهلة، وأنّ من واجب الخير أن يقارع الشرّ. وقد انطوت هذه القناعات على رسالة ليبرالية في نشر المدنيّة مثّلت نسخة مُعَلْمَنَة من الأصل المسيحي؛ الأمر الذي يفسّر كيف تمكّنت الليبرالية والمسيحية من العمل معاً على نحوٍ مترادف، كما يفسّر لماذا لم تكن عبارة «نشر المدنية والمسيحية» تثير أيّ قلق لدى أيّ من الطرفين.

في القرن السابع عشر، حين شرعت إنجلترا باستعمار «العالم الجديد»، لم تُثِر أفعالها سوى نقد خافت ضعيف. فقد رأى أولئك النقّاد أنّ تلك الأرض التي قطنها الهنود وحرثوها على مدى قرون هي «ميراثهم الحقّ» الذي ينبغي ألاّ يُحْرَموا منه. كما رأوا أنّ المجتمعات المستقرة التي أقامها الهنود هي مجتمعات جديرة بألاّ يتدخل بها من هم خارجها، شأنها في ذلك شأن مثيلاتها الأوروبية. غير أنّ لوك، وهو واحد من آباء الليبرالية المؤسسين، ردّ على هؤلاء النقّاد ودافع عن الاستعمار الانجليزي دفاعاً فلسفياً بليغاً يشبه كثيراً تلك الدفاعات التي أطلقها المبشّرون المسيحيون.

تبعاً للوك، فإنّ الله قد خلق البشر ووهبهم ملكات أساسية عديدة، من بينها، خاصة، ملكة العقل. ولذا فإنهم يتمتّعون جميعاً بكرامة وحقوق متساوية، كما أنهم جديرون بأن يحصلوا على حماية متساوية لهذه الحقوق. فكلّ إنسان له الحقّ في أن يزاوج بين عمله والطبيعة، وأن يستخدم ثمارها لإشباع حاجاته على نحوٍ يتوافق مع الاحترام الواجب تجاه الآخرين. ولأنّ الله أراد للبشر «أن يثمروا ويكثروا»، فإنّ على كلّ إنسان أن يطور الموارد الأرضية حتى آخرها، وأن يعظّم فرص الحياة إلى أقصى حدّ. ورأى لوك أنّ «الله قد وهب العالم للإنسان مشاعاً، غير أننا... لا يمكن أن

نفترض أنّه قد قصد له أن يبقى على الدوام مشاعاً وبكراً دون حراثة. لقد وهبه لخير الصناعي والعقلاني". ولاشكّ أن هذه المساواة التي يقيمها لوك بين الصناعة والعقل هي مساواة تنطوي على إيحاء عميق.

كان لوك يعلم تماماً أنّ بعض معاصريه لم يكونوا يعتبرون السود، والهنود، وغيرهم، بشراً. وكان يعلم أيضاً كيف أمكن لهم أن يتوصلوا إلى مثل هذه النتيجة(٧).

حين يكوّن طفل فكرةً عن الإنسان، فإن من المحتمل أن تكون فكرته مماثلة تماماً لتلك اللوحة التي يرسمها الرسام إذْ يجمع معاً ما يراه من مظاهر مرئية؛ وهكذا فإنّ مُعَقَّداً من الأفكار المتواجدة معاً في فهمه يشكّل تلك الفكرة المعقّدة الواحدة التي يدعوها الإنسان، ولما كان اللون الأبيض ولون البشرة لوناً واحداً في إنجلترا، فإن بمقدور الطفل أن يوضح لك أنّ الزنجي ليس إنساناً، ذلك أنّ اللون الأبيض هو واحد من الأفكار البسيطة الثابتة في الفكرة المعقّدة التي يدعوها الإنسان: ولذا يمكنه أن يوضح من خلال المبدأ القائل بأنّ من المستحيل على الشيء ذاته أن يكون وألاّ يكون... أنّ الزنجي ليس إنساناً.

لقد رفض لوك هذا التعقّل. فالكائنات البشرية جميعاً لها هيئة، ولون، وقدّ، إلخ، غير أنّ أيّاً من هذه الأشياء لايميّزها عن الحيوان. كما أنّ اللون، إلخ، يتنوّع تنوّعاً كبيراً، ولايمكن لنا أن نعتبر لوناً محدّداً سمةً ضرورية للإنسان. وما يميّز الإنسان عن الحيوان وينبغي أن يُضاف إلى «فكرة الإنسان» هو قدرته على «الخطاب العقلاني» أو العقل، الذي يعرّفه لوك بأنّه القدرة على إدراك التماثل والاختلاف، وعلى صياغة مقولات عامة، والقيام باستدلالات منطقية، وما إلى ذلك. وهي قدرة تمتلكها جميع الكائنات البشرية، بما في ذلك الهنود والسود، وبالتالي فإن جميع هذه الكائنات البشرية جديرة بحقوق متساوية بوصفها أعضاء في الجنس ذاته.

٧) لوك، مقالة في الفهم البشري، BK 11, Ch XXIII.

وبما أنّ العقل هو جوهر الإنسان، والـdifferentia specifical الذي يفرّقه عن غيره، وأساس كرامته، فإنّ عليه أن يحيا حياةً عقلانيةً. وأنْ تكون عقلانياً يعني أن تكون صناعياً ونَشِطاً، أن تستغلّ موارد الأرض كلّها، وأن تسلك تبعاً لقواعد، وتضبط أهواءك، وهلمجرا. وتتميّز طريقة الحياة العقلانية بوجود مؤسسة الملكية الخاصة، التي لولاها لافتقرت الكائنات البشرية إلى كلّ من الحافز على تطوير موارد الأرض والإحساس بالفردية والحرية. وبما أنّ الواجب الديني الذي يقضي بالإثمار والإكثار «ينطوي على الارتقاء بكلّ من الفنون والعلوم»، فإنّ مجتمعاً عقلانياً لابدّ له من أن يشجّع هذه الأخيرة. أمّا بخصوص البنية السياسية لهذا المجتمع، فهو يمتلك حدوداً إقليمية واضحة، وبنية للسلطة متماسكة، متمركزة، ومتماسكة، فضلاً عن إرادة الاستمرار كجماعة مستقلة.

وبرأي لوك فإنّ طريقة الحياة الهندية لاتلبّي هذه الشروط(٨). فالهنود كسالى، وانفعاليون، وجامحون، وبعيدون عن الانضباط، وبرّيون، وعنيفون، ولايمكن التنبؤ بأفعالهم. كما أنهم يطوفون في الأرض بحرية، ولايسيّجونها، ويفتقرون إلى مؤسسة الملكية الخاصة. ولاتجد لديهم فنوناً، وعلوماً، وثقافة. ومع أنهم يدعون أنفسهم أمماً، إلا أنهم يفتقرون إلى المقوّمات المعروفة للدولة. ولأنّهم بعيدون عن أيّ إحساس بالملكية الخاصة، فإنّ أرض«هم» خالية حقّاً، ومفتوحة، ومهجورة، ويمكن أخذها دون إذنهم أو موافقتهم. ولأن مجتمعهم ليس منَظّماً كدولة، فإنه لا مناعة أو حصانة له تجاه مَدخل الآخرين. والانجليزي ليس حراً وحسب في أن يأخذ «ربع» الأرض الهندية ويتدخّل في طريقة حياة الهنود، وإنما ذلك واجب عليه أيضاً. فقد أعطى الله الإنسان الأرض شريطة أن يستثمرها إلى النهاية،

٨) لوك، مقالة ثانية، ص٣٤، ٣٨، ١٧٠ و١٨٠.

وأعطاه العقل منتظراً منه أن يحيا حياةً مدنية يحكمها القانون. وبما أنّ الهنود لم يفعلوا أياً من هذين الأمرين، فقد نقضوا أوامر الله وعاشوا بعيداً عن الانضباط والتعلّم. وبغية نقلهم إلى المدنية فإن الاستعمار الانجليزي هو ضرورة لاغنى عنها، ولذا فإن هذا الاستعمار مبرّر تماماً: ومن الواضح أنّ وجهة النظر التي يقدّمها لوك تشبه شبهاً لافتاً تلك التي قدّمها لاس كاساس قبله بقرن ونصف القرن.

وإذْ يقارن لوك بين الأسلوب الإنجليزي في الاستعمار ونظيره الإسباني فإنه يرى أن هذا الأخير كان قائماً على «الفتح بالسيف»، وأنه قد انتهك حقوق الهنود الطبيعية، وأخفق في إقامة حياة متمدّنة بينهم، فضلاً عن أنه كان متناقضاً؛ ذلك أنّ الاستعمار كان مدفوعاً برغبة الكسب الاقتصادي المادي، في حين لم يمتد حقّ الفتح إلا إلى «حيوات المفتوحين» دون أن يطال ملكيتهم. أما الاستعمار الانجليزي فهو إنسانيّ، يحترم حقوق الهنود الطبيعية الأساسية، ولا يستخدم القوة إلا حين يرفضون مقاسمة أراضيهم الخالية. كما عمل الاستعمار الانجليزي على ترقية الهنود من الناحية الأخلاقية وعلى جرّهم إلى عالم متبادل الاعتماد من الناحية الاقتصادية. ولوك واثق تماماً أن الاستعمار قد حقق معجزة أخلاقية في خدمة الله، والبشرية، والهنود، فضلاً عن الانجليز أنفسهم بالطبع. وهو واثق أيضاً أنّ الهنود حين يتمرّدون على هذا الاستعمار، يوظّفون حريتهم في حرب «غير عادلة»، ومن المشروع معاملتهم كما يُعامل العبيد. وبتبنّي لوك مثل هذا الرأي فإنه يقصّر كثيراً عن الارتقاء إلى مستوى المرسوم البابوي الصادر عام ١٥٣٧ والآراء المناهضة للاسترقاق التي عبّر عنها المبشّرون الإسبان.

وهكذا فإنّ الهنود، بالنسبة للوك، هم كائنات بشرية من الواجب أن تكون حقوقهم الأساسية ومصالحهم مُصَانة، الأمر الذي يفسّر شجبه تلك

المعاملة الشائنة التي عامل بها الإسبان الهنود وإدانته لها بأقسى العبارات الممكنة، كما يفسّر تلك الجهود المضنية التي بذلها كي يبيّن أنّ الاستعمار الانجليزي أمر مختلف تماماً. ولأنّ الهنود كائنات بشرية، فإن من المنتظر منهم أن يعيشوا وفق المقتضيات العقلانية التي تقتضيها طبيعتهم الإنسانية. ولأنهم لم يفعلوا ذلك، فإنّ الإنجليز محقّون في تفكيكهم لطريقة حياة الهنود. وبالنسبة للوك، فإن هنالك طريقة حياة واحدة عقلانية حقاً، وتلك الطرق التي تختلف عنها غير جديرة بأيّ احترام. وهكذا تكون نظرية لوك قد قَبِلَت الهنود بوصفهم **موضوعات** للاهتمام مساوية لغيرها، دون أن تقبلهم بوصفهم **ذواتاً** تجد تعريفها في ذاتها مساوية لغيرها وجديرة باختيار طريقة حياتها بنفسها؛ أي أن نظريته هذه تكون قد حمتهم بوصفهم أفراداً دون أن تحميهم بوصفهم جماعة، وتكون قد احترمت مصالحهم المادية دون أن تحترم طريقتهم في الحياة ومصالحهم الأخلاقية والروحية المرتبطة بها.

وفي القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، دخل الاستعمار الإنجليزي طوراً جديداً. فمنذ ذلك الحين وصاعداً راحت تلك «الأماكن الخالية» في بلدان مثل أميركا، وأستراليا، ونيوزلندا تخضع للاستعمار. وجاء بعدها دور البلدان المأهولة بالسكان في آسيا ثم في أفريقيا. وهذا الطور الجديد من الاستعمار، الذي لم يشتمل على استقرار أو استيطان استعماري، ودُعِيَ بحقّ بالإمبريالية، كان بحاجة إلى دفاع فلسفي. ومع أنّ حجج لوك لم تكن من غير قيمة، إلا أنها كانت بحاجة لأن تُنَقَّح كيما تلائم الظروف المستجدّة. ولقد كان جون ستوارت مل هو الأكثر نفوذاً بين أولئك الذين أخذوا على عاتقهم تقديم مثل هذا الدفاع.

ومثل لوك، قام ملْ بتقسيم المجتمعات البشرية إلى مجموعتين متميزتين، إلا أنّ مبدأه في التصنيف كان مختلفاً عن مبدأ لوك(٩). فهو يرى

٩) النفعية، الحرية، والحكومة التمثيلية، Dent، لندن، ١٩١٢، ص١٢٧

أن الكائنات البشرية في بعض المجتمعات التي يدعوها بالـ«متمدّنة» قد بلغت حالة «نضج في مَقْدراتها» و«تمكّنت من أن تتجه إلى رقيّها من خلال الإقناع أو المحاجة» (ص١١٧، ١١٨، ١٢٥). وبرأيه فإن معظم المجتمعات الأوروبية قد بلغت هذه المرحلة منذ أمد بعيد. وبالمقابل فإن المجتمعات غير الأوروبية هي مجتمعات «متأخرة»، وأفرادها في حالة «قصور» أو «طفولة». ولم يتوقف مل كثيراً عند إفريقيا، تلك «القارة التي لاتاريخ لها». وإذا ما كان يرى أنّ الهند، والصين، و«الشرق كلّه» قد بدأ بصورة حسنة، إلا أنه كان مقتنعاً بأن هذه المنطقة من العالم قد «تلبّثت دونما تغيّر آلاف السنين» (ص١١٨).

ورأى مل أن المجتمعات المتأخرة فاقدة للقدرة على تجديد ذاتها، وأنها إذاً بحاجة إلى أن تُمَدَّن من الخارج. وقد رفض أن يكون لكلّ المجتمعات، بمن فيها المتأخرة، حقوقها بوحدة وسلامة أراضيها وبأن تتطور تبعاً لسياقها الخاص. ورأى، مثل لوك، أن حقّ عدم التدخّل لايستحقّه إلا أولئك القادرون على الانتفاع به جيداً، أمّا بالنسبة للبقيّة فهو «إمّا شرّ محقّق أو موضع سؤال في أفضل الأحوال». وتبعاً لمل، شأنه شأن لوك، فإنّ **الأفراد** المتأخرين لهم الحقّ الأخلاقي في حماية حقوقهم ومصالحهم مثل غيرهم، لكنهم **كجماعات** ليس لهم الحقّ السياسي في عدم انتهاك طريقتهم في الحياة وسلامة أراضيهم.

وإننا لنجد وجهة النظر التي قدّمها الليبراليون البريطانيون هذه في كتابات نظرائهم الفرنسيين والألمان أيضاً. فقد كتب توكفيل إلى صديق له انجليزي حول فتح الهند فقال: «لم أشكّ... ولو للحظة بانتصاركم، الذي هو انتصار للمسيحية والمدنية»[١٠]. كما كتب إلى نصّارسينيور بعد التمرد الهندي عام ١٨٥٧: «إنّ خسارتكم للهند لايمكن أن تخدم سوى البربرية»[١١]. ومن

١٠) أورده تزفيتان تودوروف في كتابه، في التنوّع البشريّ: القومية، والعرقية، والغرائبية في الفكر الفرنسي، مطبوعات جامعة هارفرد، كيمبرج، ١٩٩٣، ص١٩٤

١١) المصدر السابق، ص١٩٥.

جهة أخرى، فقد أقرّ توكفيل بأن الحكم الفرنسي للجزائر قد نزع استقرار المجتمع الجزائري وأساء توجيهه، وجعله «أشدّ بؤساً، وأشدّ بعداً عن النظام، وأكثر جهلاً وبربرية مما كان قبل أن يعرفنا». غير أنه كان مقتنعاً بأنّ الحكم الاستعماري هو في صالح كلٍّ من فرنسا والجزائر؛ الأولى، لأنه يزيد الثقة الفرنسية بالنّفس ويؤثر على «شؤون العالم العامة»، والثانية، لأنّه يمدّن الجزائرين على المدى الطويل. ومثل لوك ومل، فإنّ توكفيل كان يهمّه ألاّ يتمّ «إفناء» الرعايا المُستَعمَرين، أو «تحطيمهم»، أو «استرقاقهم»، بيد أنه كان مقتنعاً أن من غير الممكن معاملتهم «كما لو كانوا مواطنين مثلنا أو مساوين لنا»، وأن من غير الممكن تثقيفهم إلا على خلفية «الضرورات المؤسفة» التي تفرض العنف والإرهاب. وعندما قامت فرق المارشال بيجو بأسر مئات العرب وحرقهم في كهوف ضهرا، فإن توكفيل راح يمتدح «الخدمة العظيمة» التي قدّمها المارشال بيجو «البلده على تراب إفريقيا»(١٢)

وحين انتقد هردر التمييز الليبرالي السائد بين مجتمعات متمدّنة ومجتمعات غير متمدّنة وهاجم الليبراليين على احتقارهم لهذه الأخيرة، كتب كانط رداً بالغ القسوة، وسخر من إعجاب هردر بسكان تاهيتي السعداء واللامبالين، وسأل: «ماهو مبرر وجودهم أصلاً، هل يختلف الوضع لو أنّ هذه الجزيرة كانت مسكونة من قبل خراف وأبقار سعيدة بدلاً من هذه الكائنات البشرية التي تستمدّ سعادتها من اللّذة الحسيّة؟»(١٣) فبالنسبة لكانط، كما بالنسبة للوك ومل، وحدها الحياة الصناعية، العقلانية، النشطة والهادفة هي الجديرة بالكائنات البشرية، وبما أنّ سكان تاهيتي قد فشلوا في أن يرتقوا إلى مثل هذه الحياة، فإنهم لايختلفون كثيراً عن «الخراف والأبقار» وليس لهم الحقّ في أن تبذل لهم المجتمعات المتمدمنة

١٢) المصدر السابق، صص٢٠٢ ومايليها.

١٣) روبرت. ت. كلارك الابن، هردر، حياته وفكره، مطبوعات جامعة كاليفورنيا، ١٩٦٩، ص٣٢٥.

الاحترام. وسؤال كانط، الذي يمضي إلى لبّ النظرة التي ترى بها الليبرالية المجتمعات غير الليبرالية، هو سؤال كان قد طرحه المستعمرون الإسبان من قبل. وإذ استنتجوا أنّ الشعوب «البدائية» ليس لها «حقّ الوجود» بأيّ حال، فإنهم لم يروا أي خطأ في اتّباع المنطق المجرم الذي ينطوي عليه هذا السؤال.

وإذا ما كان المتن الأساسي في الفكر الليبرالي قد استحسن الاستعمار وصادق عليه، فإنّ بعض الكتّاب الليبراليين مثل بنتام، وڤولتير، وديدرو لم يفعلوا ذلك. غير أنّ هؤلاء لم يكونوا سوى جماعة صغيرة، هامشية إلى حدّ بعيد قياساً بالتيار الأساسي في الفكر الليبرالي. وفي حين هاجم بعضهم الأمبراطوريات الاستعمارية التي أقامتها البلدان الأخرى، إلا أنهم لم يهاجموا أمبراطوريات بلدانهم. والأهمّ من ذلك أنهم لم يرفضوا الاستعمار من منطلقات أخلاقية أو ثقافية، بل لأنهم وجدوه مُكْلفاً، غير مثمر، ولا يتماشى مع مبدأ التجارة الحرّة، وغير اقتصاديّ على المدى البعيد. ولم يشكّوا أبداً في أنّ طريقة الحياة الأوروبية، بل و العرْق الأوروبي في بعض الأحيان، متفوّقة على غير الأوروبية. وكانوا يرون أنّ التجارة وليس الحكم الاستعماري هي أفضل وسيلة لتمدين تلك المجتمعات. والحقيقة أنّ المتن الأساسي للفكر الليبرالي لم يتحول ضد الحكم الاستعماري إلا بعد أن اشتدّ زخم الكفاح المناهض للاستعمار وجعل الحكم الاستعماري مستحيلاً دون قَدْرٍ كبير من العنف.

غير أنّ الليبرالية على تقدير التنوّع الثقافي حقّ قَدْره بقيت أقلّ بكثير من أن تحدّ من ميلها نحو الاستعمار الثقافي، وذلك على الرغم من كلّ ما اعترى هذه الليبرالية من تغيراتٍ هامة في السنوات الأخيرة. وتبيّن الأدبيات والسياسات الحكومية تجاه البلدان النامية في فترة ما بعد الحرب أنّ الخبراء الليبراليين لا يستطيعون أن يفهموا ما الذي يمنع هذه الأخيرة من أن تنحني أمام «منطق التحديث» وأن تتّبع دونما تحفّظ طريقة الحياة الليبرالية. كما أنهم يشعرون أيضاً بقلق عميق حيال مطالبة الشعوب المحلية، والأقليات

القومية، والأمم، والغجر، والقبائل، والمهاجرين، وغيرهم، بأن يتَّاح لهم أن يعيشوا طرائقهم التقليدية في الحياة مع تلك التغيرات التي يرغبون بأن يُدْخلوها عليها بملء حريتهم. وحتى حين يُبدي الليبراليون تعاطفاً مع مثل هذه المطالب، فإنهم يجدون صعوبة كبيرة في تقديم مبرّر مقنع على أسس ليبرالية. ومن الأمثلة على ذلك نجد ول كيمليكا، المدافع الليبرالي الحسّاس عن حقّ الجماعات الأهلية في وحدتها وتكاملها الثقافيين.

يقدّم كيمليكا وجهتي نظر مرتبطتين واحدتهما بالأخرى[١٤]. وترى وجهة النظر الأولى أنّه إذا ما كان على أعضاء جماعة أهلية، إثنية، أو أية أقليّة أخرى، أن تختار خياراً ذا معنىً بين طريقتها في الحياة والطريقة الحديثة، فإن من الواجب أن تكون الطريقة الأولى قائمة كخيار، وبما أن هذه الطريقة تتعرّض للتهديد، فإنها بحاجة إلى عون وحماية خاصين. وترى وجهة النظر الثانية أن الكائنات البشرية، التي لا يمكن فصلها عن الثقافة، تحتاج إلى خلفية ثقافية كيما تطور قدرتها على الاختيار وتقدّر الخيارات المطروحة أمامها حقّ قدرها. فتجريد الكائنات البشرية من ثقافتها يعني تعطيل هذه القدرة وشلّها. وهكذا تتّسم وجهات نظر كيمليكا بضرب من التبصّر والتفهّم، إلا أنها تنمّ في الوقت ذاته على ذاك التوتر القائم في قلب الليبرالية.

لا يرى كيمليكا إلى الثقافة بوصفها جزءاً متمماً من هوية المرء كما ترى بعض الأقليات، ولا يرى إليها بوصفها ميراثاً مُسْتَمَدّاً من الأسلاف تنبغي رعايته ونقله كما تفعل معظم الجماعات الأهلية، بل يرى إليها بوصفها مصدراً تكمن قيمته الجوهرية في تيسير عملية الاختيار. وهذه وجهة نظر مميّزة لليبرالية، يقوم كيمليكا بتعميمها دون انتقاد وبفرضها على جماعات تنظر إلى ثقافتها على نحوٍ مختلف تماماً. بل إنّ ثقافة معينة هي بالنسبة

١٤) ول كيمليكا، الليبرالية، والجماعة، والثقافة، مطبوعات كلاريندون، أكسفورد، ١٩٨٩، الفصل الثامن.

لكيمليكا خيار معين، جزء عارض من هوية المرء قابل للانفصال عنها، مسألة وعي واختيار صائبين. ولذا فإنه يريد من أعضاء الجماعات الأهلية والإثنية أن يقرروا بحرية ما إذا كانوا سيحافظون على طريقتهم في الحياة أو يرفضونها. ولايكفي أنهم قد حافظوا عليها بحكم العادة أو بحكم احترامهم لتاريخهم وتقليدهم، إذ يفترض أن ذلك ليس عقلانياً؛ ومايبنغي عليهم هو أن يخطوا إلى خارجها، ويضعوها بين سلسلة من الخيارات أو البدائل، ويختاروها بوصفها مسألة قرار واعٍ. وبالنسبة لكيمليكا فإن الاختيار الدقيق هو الطريقة الصحيحة الوحيدة لارتباط المرء بثقافته، وعلى كل شيء آخر أن يتماشى مع ذلك. وهو لايرى أنّ الجماعات المختلفة قد تكون لها أساليبها المختلفة في تصور ثقافاتها والارتباط بها، وأنّ الطريقة الليبرالية ليست الطريقة الوحيدة ولا الفضلى. إن كيمليكا يريد من الهنود الأميركيين وغيرهم أن يصبحوا ليبراليين. إنهُ يلبْرِلُ غير الليبراليين، وهو مستعد للدفاع عنهم فقط عندما يكونون مستعدين أن يسلكوا كليبراليين محترمين وبقدر ما يسلكون مثل هذا السلوك. وكيمليكا، مثل المبشرين المسيحيين والكتّاب الليبراليين الذين تطرقنا إليهم آنفاً، عاجزٌ عن الأساليب الفكرية غير الليبرالية بلغتها ومفاهيمها وعن احترام وحدتها وتكاملها. وهو حين يبذل تقديره السخيّ للتنوّع على مستوىً معين، لا يلبث أن ينكر ذلك على مستوىً آخر فيظلّ واقعاً في إسار المعالم الأساسية للتفكير الليبرالي الذي طوّره كلّ من لاس كاساس، ولوك، ومِلْ.

الماركسية:

الماركسية هي واحد من المشاريع الأشدّ انعتاقاً وجذرية في الفكر الأوروبي. وقلّة قليلة من المتون الفكرية هي التي ضاهت التزام الماركسية بقضية الفقراء والمضطهدين، واهتمامها بحرية الإنسان وكماله. ولذا فإنّ المرء يتوقّع منها أن تكون أشدّ نقداً للاستعمار من الليبرالية بما لا يقاس. ولقد كانت كذلك من بعض النواحي، حيث كشفت عن الأساس الاستغلالي

للاستعمار، وعن عِرقيته ووحشيته فضلاً عن كشفها للحدود التي تكتنف الدفاع الليبرالي عن هذا الاستعمار. بيد أنّها هي أيضاً وجدت أسباباً تاريخية تدفعها إلى تبرير الاستعمار.

يرى ماركس أنّ الإنسان كائن حرّ ومبدع لذاته تتوقف طبيعته ومصيره على خلق مجتمع متحرر من القيود غير الإنسانية. وقد تصوّر ماركس المجتمع الإنساني حقّاً أو الحرّ حقّاً بصورة مجتمع تتحرر فيه الكائنات البشرية من «طغيان» الله والإسقاطات البشرية المتعالية الأخرى، كما تتحرر من معظم القيود التي تفرضها الطبيعة الخارجية والداخلية، وتتمتّع فيه الكائنات البشرية بوحدة مع جنسها دون أية توسّطات، فلا تعود حبيسة الجماعات الضيقة سواء كانت إثنية، أو ثقافية، أو قومية، أو غير ذلك. ولقد بلغ الأمر بماركس حدّ الاعتقاد بأنّ اللغات المحلية، التي تقف بين الفرد وجنسه، سوف يحلّ محلّها، وينبغي أن يحلّ محلّها في النهاية، لغة كونية واحدة، ورأى أنّ الحياة الجمعية لمثل هذا المجتمع الذي لاتحدّه حدود هي حياة لاتقوم على عادات وتقاليد موروثة وإنّما على قواعد مصاغة بوعي وتخطيط دقيقين. كما كان ماركس مناهضاً لتقسيم العمل انطلاقاً من أنّ هذا الأخير يفرض على المنضوين فيه هوية مهنية خاصة ويحدّ من إبداعهم، وتصوّر مجتمعاً سوف يرسم فيه الناس أو يكتبون دون أن يتحولوا إلى رسامين أو كتّاب.

وقد استخدم ماركس رؤيته هذه للحرية الإنسانية في الحكم على المجتمعات والعهود التاريخية وفي تصنيفها. فمادام الإبداع الذاتي الإنساني سيرورة مُعَاقة، ومادام يتمّ في كل المجتمعات، ما عدا الشيوعي، دون سيطرة إنسانية واعية، فإنّ ذلك يستتبع كثيراً من المعاناة والألم. وبدلاً من شجب هذا الألم بلغة أخلاقية مجرّدة، ألحّ ماركس على ضرورة أن يُحكَم عليه من حيث الإسهام الذي يسهمه فيما يختصّ بمصالح الجنس البشري

على المدى البعيد. وقد شكّلت نظرية ماركس في الديالكتيك الطبيعي والتاريخي للإبداع الذاتي الإنساني أساساً لنظريته في الاستعمار. فالمجتمعات غير الأوروبية هي مجتمعات ساكنة، محافظة، متأخرة تكنولوجياً، وتعيش في حمأة الدين والخرافة، مفتقرةً إلى الفردية، وعبدةً للطبيعة، ومتقطعةً عن التاريخ العالمي. وبما أنها لاتتيح للإبداع الذاتي بالمعنى الذي يعطيه ماركس لهذا المصطلح سوى القليل من الحرية فإنها بحاجة لأن تُفَكَّك. وبما أنها عاجزة عن فعل ذلك بنفسها، فإن الاستعمار الأوروبي هو ضرورة تاريخية وقوّة تقدمية. وهذه بالضبط هي وجهة نظر معظم الليبراليين بدءاً من لوك فصاعداً.

وفي حين يوافق ماركس على أنّ تدمير نظام اجتماعي قائم منذ زمن بعيد لابدّ أن يسبّب ألماً «فظيعاً» يثير «الاشمئزاز في المشاعر الإنسانية»، إلا أنّه يلحّ على أنّ هذا الألم هو في المدى البعيد لمصلحة كلا المجتمعين المعنيين وفي مصلحة البشرية ككل.

يقول ماركس بصدد الحكم البريطاني في الهند:

ولكن على الرغم من الاشمئزاز الذي لابدّ أن تثيره في المشاعر الإنسانية رؤية هذه المئات من التنظيمات الاجتماعية الأبوية الكادحة وهي تُفَكّ وتُحَلّ إلى وحداتها... فإنّ علينا ألاّ ننسى أنّ المجتمعات القروية الهائنة، مهما بدت مسالمة بعيدة عن الأذى، قد كانت على الدوام الأساس المكين للاستبداد الشرقي، وأنها حصرت العقل البشري ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداةً طيّعة للخرافة، ومقيّدةً إياه بسلاسل العبودية للقواعد التقليدية، حارمةً إياه من كل عَظَمة وطاقة تاريخية... علينا ألاّ ننسى أن الجماعات السكانية الصغيرة موسومة بميسم الفوارق بين الطوائف المنغلقة وميسم العبودية، وأنها أخضعت الإنسان للظروف الخارجية، وحوّلت الوضع الاجتماعي المتطور من تلقاء ذاته إلى قَدَر

طبيعي لايتغيّر أبداً، وبذا استثارت عبادةً فظّة للطبيعة، يتجلى انحطاطها في حقيقة أنّ الإنسان سيد الطبيعة، يخرّ ساجداً بإجلال أمام هانومان القرد، وأمام سابالا البقرة.

صحيحٌ أنّ إنجلترا، في تسبيبها ثورةً اجتماعية في هندوستان، لم تكن مدفوعةً إلا بأخسّ المصالح، وأنها كانت حمقاء في الطّريقة التي فرضت بها هذه المصالح. لكن المسألة لاتقوم هنا بل تقوم في معرفة ما إذا كان بمقدور البشرية أن تحقق مصيرها دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لاسيا؟ فإذا كان الجواب بالنفي، كانت انجلترا، مهما تكن الجرائم التي ارتكبتها، الأداة اللاواعية بيد التاريخ في استثارة تلك الثورة(١٥).

ولأنّ معظم الهنود لم يروا إلى الاستعمار البريطاني على هذا النحو، فإنهم غالباً ما احتجّوا عليه بل وتمرّدوا ضدّه. ويمكن لنا أن نتوقّع حكم ماركس على أفعالهم هذه. فبقدر ما تكون ردّة فعلهم موجّهةً ضدّ الألم الضروري تاريخياً ممّا يستلزمه الاستعمار، فإنّ احتجاجاتهم لا تكون مبررةً، وإن تكن مفهومةً. وبقدر ما تكون ردّة فعلهم موجّهة ضد الألم المجاني والزائد الناجم عن الوحشية المجنونة وعن غطرسة الحكام المستعمرين، فإن احتجاجاتهم تكون مفهومةً ومبرّرةً على السواء. وعلى هذا الأساس فإنّ ماركس لم يحبّذ التمرد الهندي عام ١٨٥٧، إلا أنه غفر للمتمردين بعض تجاوزاتهم.

فمع أنّ ماركس برّر الاستعمار، إلا أنه كان يدرك إدراكاً حاداً ما يتّسم

---

١٥) كارل ماركس، **الأعمال الكاملة**، لورنس وويشرت، لندن ١٩٧٩، المجلد١٢، ص١٣٢. ومن أجل التباسات وجهة النظر الماركسية وغيرها من وجهات النظر حول الاستعمار، انظر كتاب إدوارد سعيد **الثقافة والامبريالية**، Chatto and Windus، لندن، ١٩٩٣، صص٢٨٨ وما بعدها.

(يهمّ المترجم أن يشير هنا إلى أن هذا المقتطف من ماركس هو نفس المقتطف الذي أخضعه إدوارد سعيد لنقده في كتابه **الاستشراق**. ويمكن للقارئ أن يجد نقداً لقراءة إدوارد سعيد. ولمنطقه العام في مهدي عامل، **ماركس في استشراق إدوارد سعيد: هل العقل للغرب والقلب للشرق؟**، دار الفارابي، بيروت).

به من وحشية وطبيعة استغلالية فلم يُفُتْهُ أن يقدّر الحاجة إلى الكفاح المناهض للاستعمار. لكن هدف هذا الكفاح لم يكن إنهاء الحكم الاستعماري «قبل الأوان»، وإنما إذكاء روح الثورة ولجم التجاوزات الاستعمارية، وبناء حركة إلى أن يأتي أوانٌ يكون فيه ممكناً وضرورياً إنهاء الحكم الاستعماري. وبعد الثورة الروسية عام ١٩١٧، دعم لينين، وتروتسكي، وغيرهما، الكفاح المتنامي المناهض للاستعمار في الهند أولاً وفي أجزاء أخرى من آسيا وأفريقيا بعد ذلك. إلا أنّ دعمهم هذا كان يعاني من الحدود التي فرضتها عليه النظرية الماركسية في الاستعمار. فاهتمامهم الأول لم يكن مساعدة المستعمرات على استعادة حريتها بحيث تُبدي طرائقها الحياتية التي اختارتها بنفسها بقدر ما كان نزع استقرار الرأسمالية المتروبولية بقطع مصادر أرباحها والحدّ من قدرتها على شراء السخط والاستياء الداخليين وتعبيد الطريق لثورة عالمية.

وهكذا كان استقلال المستعمرات قيمة استعمالية بصورة أساسية، وانتُظِرَ منها أن تعمل بعد الاستقلال على اتّباع السبيل الشيوعي في تطورها. أمّا فكرة تركها حرّة فلم تكن واردة، فما بالك بتشجيعها على اختيار رؤية بديلة إلى الحياة أكثر اتساقاً مع تاريخها وتقاليدها. ولا عجب أن النضالات الشيوعية ضد الاستعمار غالباً ما كانت تتّسم بسمة استعمارية معينة، الأمر الذي اتضح لاحقاً في المحاولات السوفياتية للسيطرة على مصير هذه النضالات بعد الاستقلال.

تحدّي زمننا:

إنّ بذرة المساواة التي في كلّ من المسيحية والليبرالية والماركسية قد خصاها، من بين أشياء أخرى، ما في هذه التقاليد الفكرية من رؤية واحدية للحياة الحسنة. فهي ترى أن كل الكائنات البشرية قد وُهِبَت الكرامة، ولذا فإنّ المُنْتَظَر منها أن تعيش بطريقة إنسانية حقاً. وأولئك الذين لا يعيشون بهذه الطريقة هم ضائعون، جهلة، أطفال أخلاقياً وسياسياً، ويحتاجون لأن

يوجههم من يعيشون بهذه الطريقة . وهكذا فإن الأساس الذي ارتكزت عليه هذه التقاليد الثلاثة في تسليمها بالمساواة قد انطوى على دفعة لامساواتية . فالمساواة مشروطة وتقتضي اللامساواة من أجل تحقيقها . وبذا أمكن لهذه التقاليد الثلاثة آن تبرّر الاستعمار بضمير مرتاح ، وأن تنتقد تجاوزاته في الوقت ذاته . فالرعايا الخاضعون للاستعمار هم كائنات بشرية ، لكنها تفتقر إلى الحدّ الأدنى من الأخلاق . ولكي تتمتّع بمساواة كاملة مع البشرية «المتمدّنة» ، عليها أن تصبح مثلها تحت وصايتها .

وفي السنوات الأخيرة شرَعَتْ هذه التقاليد الثلاثة بإعادة النظر في التزامها برؤاها الواحدية الخاصة بالحياة الحسنة . واعترف كثير من الكتّاب المسيحيين والكنائس بأن الديانات الأخرى ليست جميعها على خطأ تام وأنّها تشتمل على تبصّرات روحية مهمّة يمكن أن تفيد منها المسيحية . ومع ذلك فإنّ الحوار بين العقائد الإيمانية ، الذي بادر إليه مجلس **الكنائس العالمي** وصادق عليه **الفاتيكان** بعد شيء من التردد ، لم يثبت أنه أمر سهل ويسير . ويرى كثير من الزعماء المسيحيين أن هذا الحوار هو محاولة حاذقة لنزع إطلاقية المسيحية ، و«اختزالها» إلى دين واحد بين أديان كثيرة ، وتقويض هويتها المذهبية والتاريخية . وهم يرحّبون بالحوار بين العقائد الإيمانية مادام هذا الحوار يهدف إلى تحسين التفهّم المتبادل وإلى إقامة أحلاف ضد قوى العلمانية ، لكنهم لايرحّبون به إذا ما اشتمل على قبول بشرعية مكافئة للأديان الأخرى ، فما بالك بتشريع أبواب المسيحية لتأثير هذه الأديان ، كما تدعو جماعة صغيرة من التعدديين المسيحيين .

وثمّة توترات مماثلة واضحة ضمن التقليدين الليبرالي والماركسي . فبعض الليبراليين يقدّرون الحاجة إلى الدخول في حوار مع طرائق الحياة غير الليبرالية والتعلّم منها ، بما في ذلك طرائق الحياة الدينية و«البدائية» . غير أن بعضهم الآخر يرى في ذلك ضرباً من الخيانة الجبانة للمبادئ الليبرالية الأساسية . أمّا الماركسية فقد ظلّت لفترة طويلة كتيمةً ومنيعةً أمام تقدير

الحاجة إلى الحوار مع «آخريها»، ومن الصعب أن نستشرف شكل استجابتها بمزاج القنوط والجزع السائد لديها اليوم.

في عالم متبادل الاعتماد وتعددي على نحو متزايد ولايحظى فيه الإيمان بالواحدية الأخلاقية أو الثقافية إلا بالقليل من القدرة على الإقناع ويشكّل مصدراً لقدْرٍ كبير من الصراع، فإنّ كل التقاليد الفكرية الغربية تواجه إشكاليةً حادّة. ذلك أنّ شكلاً من أشكال الواحدية الأخلاقية والثقافية يكمن في أساسها ذاته، فضلاً عمّا فعلته الهيمنة الغربيّة خلال مئات عديدة من السنين لتعزيز إيمانها به، فلاعجب إذاً أنّ إعادة التقييم الجذرية للافتراضات الأساسية التي تقوم عليها هذه التقاليد من وجهة نظر تحترم تكامل الطرق الأخرى في التفكير والحياة، وتخلق فضاءً أخلاقياً يحتاجه الحوار واسع الأفق معها، لا عجب أنْ تُثبت أنّها مؤلمة وعسيرة إلى أبعد حدّ. غير أنّ التحدّي الذي يمثّله إيجاد سُبُل للتوفيق بين المساواة والاختلاف وبين التكامل والانفتاح يظلّ تحدياً لا يقدر أي تقليد فكري كبير أن يتفاداه بعد الآن.

* * *

مملكة ماري في التاريخ

علم الدين أبو عاصي

شهدت بلادنا أدواراً بارزة من التاريخ البشري. وتعد دراسة الماضي العريق لمنطقتنا حلقة أساسية في الكشف عن جذور الحضارة الإنسانية، وعن فصول هامة من الارتقاء الحضاري للإنسان وتساعد على تفهم واستيعاب غنى تراثنا العربي الزاهر.

(*) علم الدين أبو عاصي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات التاريخية، متخصص في دراسات التاريخ العربي القديم.

وأظهرت لنا التنقيبات الأثرية في تل الحريري نتائج هامة في هذا المجال: حيث تولى أندريه بارو بين عامي ١٩٣٣ وعام ١٩٧٤ إدارة بعثة تنقيب فرنسية في ذاك التل الذي يقع على بعد أحد عشر كيلومتراً إلى الشمال الغربي من مدينة «أبو كمال» وعلى الضفة اليمنى لنهر الفرات ضمن محافظة دير الزور. وبعد تقاعد بارو آلت إدارة البعثة عام ١٩٧٥ إلى جان مارجيرون الذي مايزال يقود أعمال التنقيب حتى اليوم.

وقد تم تحديد هوية التل في موسم التنقيب الأول، وظهر أنه «موقع مدينة ماري بفضل تمثال صغير نقش عليه اسم لمجي - ماري، ملك ماري»(١).

وأسفرت حفريات تل الحريري عن قصور وعمائر ومعابد ومنحوتات فريدة في أهميتها، و منها قصر زمري - ليم (Zimri Lim) الملكي من الألف الثاني ق.م، والمكون من ثلاثمائة غرفة، وتقاسمت المتاحف الكبرى آثار حضارة ماري المنقولة، والقسم الأعظم منها معروض في متحف دمشق الوطني ومتحف حلب، وقسم في متحف اللوفر.

نشرت البعثة تقارير أولية عن نتائج عشرين موسماً للتنقيب بين أعوام (١٩٣٣ - ١٩٧٢) في مجلة "Syria" العدد (١٦) وما بعده، وفي مجلة الحوليات العربية السورية بدءاً من صدور العدد الأول عام (١٩٥٠) وما بعده ثم نشر أ. پارو النتائج التي توصلت إليها البعثة في سلسلة أثرية (بالفرنسة) تناولت معابد المدينة والقصر والكنوز(٢). ونشر پارو (بالفرنسية) كتابه «ماري مدينة مفقودة» عام (١٩٣٦)(٣). ثم نشر (بالفرنسية أيضاً) كتابه الآخر «ماري عاصمة اسطورية» عام (١٩٧٤)(٤) وكرس اللقاء الدولي للآشوريات مؤتمره الخامس عشر الذي عقد في ليبيج (بلجيكا) أعماله لحضارة مدينة ماري.(٥)

وقدمت المكتشفات الرقمية معلومات لاتضاهى في مجال التعريف بمدينة ماري «لوحات بالآلاف - من ٢٠ إلى ٢٥ ألف - وجدت في كل ناحية

تقريباً من أنحاء القصر الملكي، غير أنها تكدست بشكل خاص في القاعتين ١١٥ و١٠٨ أو في الخزائن الجدارية أوتراكمت على عدة طبقات فوق بلاط الأرض»(٦) وقد كتبت بالخط المسماري واللغة الأكادية- المارية.

وتتكون الوثائق المكتشفة قبل الحرب العالمية الثانية من طائفتين: تحتوي الأولى على رسائل كانت قد وصلت ماري من الحكام المعاصرين ومن أتباعهم وموظفيهم. والقليل منها كانت من ملوك ماري أنفسهم(٧). ويرجع معظمها إلى النصف الأول من القرن الثامن عشر ق. م، وبشكل رئيسي إلى عهد يسمخ- أدّو وعهد زمري- ليم آخر ملوك ماري(٨)، وقد نشر دوسّان عام (١٩٣٨) تقريراً عن هذه الرسائل التي عثر عليها في القاعة(١١٥) من قصر ماري(٩). ثم أتبعه عام (١٩٣٩) بتقرير أولي عن المجموعة الثانية من النصوص الاقتصادية- الإدارية(١٠). وهي الوثائق التي وجدت في قاعات مختلفة من قصر زمري- ليم، وبخاصة في الغرف (١١٠،٥، ١٣٤، ١٣٥، ١٨٠) وهي تتضمن موضوعات مختلفة(١١).

وقدمت مواسم التنقيب ما بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٥٠- ١٩٧٤) ستمائة لوح، وتشكل النصوص الاقتصادية عدداً كبيراً منها، وتعود إلى عهد يخدن- ليم(١٢)، ويرجع خمسة وثلاثون لوحاً إلى عهدسومو- يامام(١٣).

وكشفت البعثة بإدارة جان مارغرون عن خمسمائة لوح بين عامي (١٩٧٩- ١٩٨٧) يعود مئتا لوح منها إلى الألف الثالث ق.م(١٤)، ولا يزال الأمل كبيراً بالعثور على المزيد منها.

وترأس ج. دوسّان فريقاً فرنسياً- بلجيكياً من علماء الآشوريات عمل بكفاءة على امتداد نصف قرن. ونشر بالاشتراك مع پارو وزملائهما ابتداء من عام (١٩٥٠) سلسلة تضم تراجم وتعليقات على الأرشيف الملكي في ماري تحت عنوان:

Mission archéologique de Mari. 2. Série épigraphique, historique et littéraire, Archives, Royales de Mari.

صدرت منها حتى الآن حوالي ثلاثين مجلداً. وبدأت تصدر منذ عام (١٩٨١) صدر سلسلة أخرى بعنوان:

Mari, Annales De Recherehes Intrerdisciplinares.

صدر منها حتى عام (١٩٩٠) ستة مجلدات. ويشرف عليها من ناحية النصوص جان ماري دوران، ومن ناحية الآثار جان مارجيرون. وهناك مئات المقالات والدراسات التي نشرها العلماء في المجلات العلمية في مختلف اللغات.

ومع أن الفائدة الكاملة من جميع المعلومات التي تحتويها وثائق ماري لم تزل بعيدة المنال، إلا أن النتائج المحققة تبعث الآمال. فقد نُشِرَ منها حتى الآن عدة آلاف. وهي تلقي ضوءاً على جوانب مهمة من تأريخ بلاد الشام في الألف الثاني والأموريين منه بشكل خاص، وتاريخ الشرق الأدنى بوجه عام. وتطلعنا على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والمعتقدات الدينية و العلاقات الدولية بين سورية ووادي الرافدين وتعاصر ملوك ذلك الزمن.

وعلى الرغم من أهمية الكشوف الأثرية التي تمت في تل الحريري (ماري)، فإن تاريخ ماري الطويل لايزال دون توثيق كامل، ولاتزال بعض مراحل هذا التاريخ غارقة في الظلام. وهذا يجعل من الصعب عرض تاريخها بصورة شاملة متسلسلة ومتوازنة. ويعد النصف الأول من القرن الثامن عشر ق.م أكثر الفترات وضوحاً، لأن أكثر الوثائق المادية والنصوص التي عثر عليها في القصر الملكي ترقى إلى هذه الفترة، وتسمح للكتابة بها بكثير من التفصيل.

١- ما هي أصول ماري؟

تعود أقدم آثار الاستيطان في منطقة ماري إلى العصر الحجري

الحديث. أما ماري[١٥] نفسها فقد سكنت لأول مرة منذ مطلع الألف الثالث ق. م[١٥-م].

ولم تصل التنقيبات حتى الآن إلى الأرض البكر. ولكن أحد الاسبارات مكّن من التأكيد على أن تأسيس ماري يعود إلى بداية عصر السلالات القديمة، بين ٣٠٠٠- ٢٨٠٠ ق. م، وأن المرحلة الأولى من هذا العصر دامت عدة قرون[١٦]. وقد بلغت عصرها الذهبي الأول حوالي منتصف الألف الثالث ق. م[١٧].

ذكرت ماري في النصوص المكتشفة في (نيبور) و(كيش) كمقر للسلالة الحاكمة العاشرة بعد الطوفان[١٨]. وبالاستناد إلى القائمة الملكية السومرية فإن سلسلة تتألف من ستة ملوك حكموا ماري[١٩]، وكانت لهم حوالي منتصف الألف الثالث (٢٦٠٠ ق. م) سيطرة كاملة على بلاد الرافدين. لكن لايمكن أن يعتمد بمثل هذا الإدعاء[٢٠]، ولم يعثر بعد على اسم واحد من هؤلاء الملوك في رُقُم ماري التي تم كشفها حتى الآن.

واجهت ماري نحو منتصف الألف الثالث ق. م مأساة الدمار على يد ملك أوروك (لوغال زاغيزي)[٢١]، إلا أنها استطاعت أن تنهض من جديد. وتتوفر معلومات موثقة عن هذه الفترة، خصوصاً النصوص التذكارية النذرية المقدمة إلى معبد عشتار وعشتارات ونيني زازا. بالإضافة إلى ثلاثين رقماً ذات طابع اقتصادي[٢٢]، وكذلك نصوص إبلا المكتشفة في تل مرديخ[٢٣]. والنصوص السومرية المكتشفة في موقع أبو صلابيخ[٢٤]. ومن ملوك ماري في هذه الفترة: ايكور- شمش[٢٥]، لمجي- ماري[٢٦]، ايبلول- إيل، إيكو- شامجان.

وقد كشفت نصوص إبلا ووثائقها عن الدور الهام الذي قامت به ماري في توثيق العلاقات بين بلاد الشام وبلاد الرافدين في هذه االفترة. فمعظم التجارة العابرة من أحد الطرفين إلى الآخر كانت تمر في ماري، ويشهد نص من نصوص إبلا على مكانة ماري الثقافية، حيث كان كُتّاب إبلا يتعلمون الكتابة في ماري[٢٧].

وامتد نفوذ ماري في تلك الفترة (عصر أرشيف إبلا) إلى إيمار (مسكنة)[٢٨] على الفرات، وإلى كوماجين (على الحدود الحالية مع تركية)، وإلى منطقة جاسور، وهي منطقة كركوك حالياً في شمال العراق[٢٩]. وكان لها قواعد تجارية مهمة، بخاصة على الفرات في ترقة (تل عشارة)، وتوتول وإيمار، ومع هذا يعتقد بأن نفوذ ماري الحقيقي هو نفوذ تجاري قبل أن يكون نفوذاً سياسياً، والنفوذ السياسي كان لخدمة المصالح التجارية. وقد توصلت ماري لفرض غرامات (أو هبات حسب التعبير الدبلوماسي الدارج وفق لغة ذلك العصر) على إبلا دون أن تهددها مباشرة[٣٠].

يؤكد القصر الذي يعود إلى ماقبل عصر شاروكين ووجود المعابد التي بنيت في هذه الفترة أهمية ماري وازدهارها المادي والحضاري آنذاك مما جعلها مطمعاً للطامعين من الفاتحين الأكاديين.

٢- ماري في العصر الأكادي:

يذكر شاروكين (صرغون) الأكادي (ربما ٢٣٤٠- ٢٢٨٤ ق.م) على خط سير حملته الحربية[٣١] التي قادته حتى غابات الأرز وجبال المعادن الثمينة (الفضة)[٣٢] المراحل التالية: توتول[٣٣] وماري، ويارموتي وإبلا (تل مرديخ). وبعد شاروكين عهد حفيده نارام- سن (٢٢٦٠- ٢٢٢٣ ق.م) إلى بناته بوظائف دينية في ماري، مؤكداً نفوذ الأكاديين.

ويبدو أن ماري لم تطق حكم الغريب، وقد تمكن المدعو ميجر- داغان أن يعتلي عرش ماري، ويؤكد من جديد حرص مملكة ماري على استقلالها.

لم يحظ الوضع في ماري خلال العصر الأكادي بالاهتمام الكافي حتى عام (١٩٧٨)، حين اتخذ قرار متابعة أعمال الحفر برئاسة ج. مارجيرون[٣٥]. ويبدو أن هذا العصر أخذ «يستعيد أهميته الحقة بعد أن كان الغموض يشوب تاريخه[٣٦]».

٣- الشكاناكو أمراء ماري في نهاية الألف الثالث ق.م:

بعد اختفاء دور ملوك أكاد «خضعت ماري لنظام المدعوين شكاناكو (Sakkanakka)، وكان هذا العهد بالنسبة لها عهد تقدم في كل الميادين»[٣٧].

فقد أظهرت الحفريات والإسبارات المختلفة التي قام بها ج. مارجيرون «أن عهد الأمراء (الشكاناكو) دام قروناً عدة. منذ العصر الأكادي حتى بداية الألف الثاني، ولم يقتصر على عصر أسرة أور الثالثة في القرن الحادي والعشرين كما كان يعتقد، وأن ذلك العهد شكل أحد أعظم أدوار تاريخ المدينة. وبدا أن معظم العمائر التي كانت تتألف منها المدينة في أيام زمري- ليم تم بناؤها في تلك الحقبة الزاهرة»[٣٨].

وإلى الشكاناكو نيوار- مير ينسب بناء معبد نينخور- ساج[٣٩] وكذلك القصر الصغير الذي كشفه مارجيرون[٤٠].

وعقد هؤلاء الأمراء علاقات دبلوماسية عن طريق المصاهرة مع حكام أور، فأصبحت ابنة الأمير (الشكاناكو) ابيل- كين (Epil-Kin) زوجة لملك أور أورنامو (Ur- Nammu)، وأضحت ماري في عهد شولجي تحت وصاية أور[٤١]، ولكن يبدو أن سيطرة أور لم تستمر طويلاً. حيث قام قائد عسكري من مدينة ماري يعمل في خدمة سلالة أور بانتزاع مدينة إيسن منها، ثم قضت حملة عيلامية على سلالة أور نهائياً[٤٢]، بينما استمر الحكم في ماري في يد سلالة الحكام الشكاناكو كما في السابق، ومنهم. . . ايشتار، وأخوه تورام- دجن، وابن هذا الأخير بوزور- إيشتار[٤٣] وولده خيتلال- إراّ الذي لقب نفسه ملكاً بدلاً من شكاناكو وتبعه في حمل هذا اللقب ابنه خانون- دجن[٤٤].

لانعرف حتى الآن التطورات التي حدثت بعد حكم خانو- دجن. وبين أيدي الباحثين حوالي خمسمائة نص مسماري، تعود إلى أيام الحكام

الشكاناكو، وهي تتصل بالمرحلة الأخيرة من هذا العصر، غير أن أكثرها نصوص اقتصادية.

٤- ماري الأمورية في الألف الثاني ق.م:

رافق الانتقال من الألف الثالث إلى الألف الثاني ق.م تحول هام في المجالين السياسي والاجتماعي في منطقة بلاد الشام. ففي هذه الفترة كانت تتدفق موجة جديدة من البدو وأنصاف البدو على أراضي الحضر المستقرين[٤٦]، فكانوا يسمون (مارتو) بالسومرية أو (آمورو) بالأكادية. وكان يدل هذا الاسم في البدء على الجهة التي أتوا منها، وهي جهة الغرب[٤٧]. وهم من الأقوام السامية التي هاجرت في الأصل من جزيرة العرب مهد الساميين[٤٨]، واستوطنت في الديار الشامية، ولا سيما الفرات الأوسط وبادية الشام. وقد تحول قسم كبير منهم إلى حياة الاستقرار، وتحضروا بأغلبيتهم حوالي ١٨٠٠ق.م، وتمكنوا من إقامة كيانات سياسية خاصة بهم في بلاد الرافدين وسورية، وينقسم الأموريون إلى فرعين قبليين كبيرين: بني يامينا (أبناء جهة اليمين أو الجنوبيون)، وبني سمأل (أبناء جهة الشمال أو الشماليون)، وما أن حل الألف الثاني قبل الميلاد حتى أصبحت سورية أمورية في سكانها ولغتها وكياناتها السياسية[٤٩]، مثل يمحاض، قطنة، ماري... ونعلم اليوم أن العائلة المالكة في ماري كانت من بني سمأل[٤٩-م]. غير أن إمارتي (أورشوم) و(خاشوم) الواقعتين شمال حلب بقيتا تحت سيطرة الحوريين[٥٠].

كانت ماري من بين أهم تلك الدول الأمورية، وأول ملك معروف لدينا من الأسرة الأمورية التي حكمت في ماري هو يجيد- ليم، الذي كان على خلاف مع حاكم أموري آخر يحكم في ترقة (تل عشارة) إلى الشمال من ماري. ويدعى إلا كبكابو (والد شمشي- أدو)[٥١] بعد أن كان حليفه[٥٢]، وتمكن من طرده مع عائلته من تلك المنطقة وضم مملكته إليه[٥٣].

خلف يجيد- ليم على عرش ماري ابنه يخدون- ليم في أواخر القرن التاسع عشر ق.م، الذي امتد نفوذ ماري في أيامه إلى إيمار (مسكنة)، فإحدى سنوات حكمه تشير إلى نصره عليها. وكان له حلفاء في تلك المنطقة. واستنجد أحدهم (Abi-Samar) به ضد أعدائه(٥٤). واستولى يخدن- ليم في السنة الثالثة من حكمه على زلباخ(٥٥)، وأحرق محصولها (ARM VII 1).

ونعرف من الوثيقة التي تعرف حالياً بوثيقة التأسيس(٥٦)، التي كتبت بمناسبة بناء معبد لإله الشمس (شماس) في ماري أ: «يخدون- ليم بن يجيد- ليم ملك ماري وأرض خانة، الحافر للأقنية، الباني للأسوار، المقيم للأنصاب باسمه، الواضع الغنى والرفاه لرعيته، الجالب كل شيء إلى بلده»(٥٧).

ونعرف أيضاً أن يخدن- ليم قام بحملة عسكرية إلى شواطىء البحر المتوسط: «ما من ملك مقيم في ماري وصل البحر وفتح جبال الأرز والبقس»(٥٨) الجبال العالية قطع أخشابها يخدون- ليم بن يجيد- ليم الملك القوي، الثور البري (بين) الملوك ذهب ببراعة وقوة إلى شاطىء البحر، لـ (إله) المحيط ضحى ضحاياه الملكية الكبيرة وجنوده في وسط المحيط استحموا، في جبال الأرز والسرو والصندل هذه الأشجار هو قطعها»(٥٩).

نجد دوافع اقتصادية لهذه الحملة، وهي الحصول من جبال الأمانوس والجبال الساحلية على أخشاب الأشجار اللازمة لبناء المعابد والقصور والسفن وغيرها(٦٠). ولها دوافع سياسية أيضاً هي: الشهرة «هو اكتسح كل شيء وأشهر اسمه وجعل قوته معروفة»(٦١) وكذلك السيطرة على سورية أو على أجزاء منها، مقلداً بذلك شاروكين الأكادي «هذه الأرض على شاطىء المحيط أخضعها ووضعها تحت أوامره وجعلها تسير خلفه»(٦٢)، وفرض الجزية الدائمة عليها «جزية دائمة فرض عليها وضريبتها جلبتها له»(٦٣).

غير أن يخدن- ليم قد فشل في تحقيق أهدافه السياسية، فما أن

انسحبت جيوشه من هناك حتى تلاشى كل نفوذ لمملكة ماري في تلك المنطقة[٦٤].

ويذكر يخدن- ليم أنه اشتبك في نفس السنة مع ثلاثة ملوك على الفرات الأوسط« لاؤم ملك سامنوم[٦٥] وأرض أوبرايوم[٦٩]، هاجموه (هاجموا يخدن ليم)، لمساعدتهم، جاءت فرق سومو- إبوخ (حاكم بلاد يمحاض[٧٠]. في مدينة سامانوم تجمعت (هذه) الجماعات كلها ضده ولكن بسلاحه القوي أسر هؤلاء الملوك الثلاثة[٧١] (ملوك هذه) الجماعات، قتل فرقهم وفرقهم المساعدة وألحق بهم الهزيمة، (و) عمل كومة من جثثهم»[٧٢].

ثم يذكر تدميره لمدينة خامان قاعدة أنصاف البدو الخانيين، وكانوا يشكلون مجموعة بدوية كبيرة في منطقة الفرات الأوسط، وقيامه بالأعمال اللازمة على شاطىء الفرات «مدينة خامان وقبيلة خانا وكل ما بناه شيوخ خانا دمره وحوله إلى تلال وأراض جرداء وأسر ملكها كاصوري- خالا ملك مدينة خامان، وأخذ معه (سكان) بلاده. وأتم شواطىء الفرات بناءً وتحسيناً»[٧٣].

حكم يخدون- ليم سبعة عشر عاماً كحد أدنى[٧٤]. سقط في نهايتها صريع مؤامرة حيكت خيوطها في قصره. وقتل من قبل خدمه[٧٥]. ويحتمل أنه كان وراء تدبيرها شمشي- أدّو[٧٦] بن إلا كبكابو الذي طرد سابقاً مع أسرته من منطقة ترقة، ولجأ إلى بابل، ثم احتل ايكالاتوم[٧٧]. وتمكن بعد ثلاث سنوات (١٨١٤ ق.م)[٧٨] من الجلوس على عرش آشور بعد أن كانت قد تحررت من سيطرة أشنونة. وتوجه لتوسيع سيطرته باتجاه الغرب.

توجد رسالة في أرشيف ماري يطلب فيها أمير البلاد العليا حماية يخدون ليم لأن شمشي- أدو أخذ كثيراً من مدنه ويدأ يهدد هذا الأمير[٧٩].

ويدلنا اسم إحدى سنوات حكم يخدون- ليم أنه قد «أحرق شمشي- أدو حصيد البلد[٨٠]» .

واحتلت قواته مدن شمال بلاد مابين النهرين الواقعة في حوض الخابوروالبليخ[٨١] .

ولم يتمكن سومو- يامام[٨٢] الذي خلف يخدن- ليم من البقاء على العرش أكثر من سنتين . وانتهت فترة حكمه القصيرة . حيث تمكن شمشي- أدو من الانتصار على تحالف قوات حلب وكركيس وأورشوم وحوكل جهوده لاحتلال ماري[٨٤] .

وحاول سومو- يامام صدّ الآشوريين لكن دون جدوى(٨٥ . وفقدت ماري استقلالها لوقوعها تحت سيطرة شمشي- أدّو القوي حوالي عام (١٨٠٠ ق . م)[٨٦] .

والتجأ وريث العرش زمري- ليم بن يخدن- ليم إلى ملك حلب[٨٧] .

٥- السيطرة الآشورية على ماري

أنشأ شمشي أدّو مملكة واسعة تمتد من جبال زاغروس إلى الفرات . ويشير في نقشه أنه جعل هذه السيطرة «قوة معترفاً بها»[٨٨] . وتقاسم السلطة فيها مع ولديه . نصّب الكبير اشمي- دجن في ايكالاتوم بمهمة قمع المشاغبين سكان الجبال من الغوتيين والتوركيين، وفي مواجهة عدوه الرئيسي (أشنونه) . وعين في ماري ابنه الأصغر يسمخ- أدّو[٨٩] عام (١٧٩٥ق . م)[٩٠] . وكلفه بمراقبة حركات القبائل البدوية وسياسة ملك حلب[٩١] . بينما اختار شمشي- أدّو أن يدير مملكته من آشور أولاً ثم من شباط- أنليل[٩٢] (تل ليلان)[٩٣] على الخابور الأعلى في موقع متوسط بين جناحي مملكته اللذين أسند إدارتهما إلى أبنائه في ايكالاتوم وماري . وترتدي نتائج التنقيب في تل ليلان أهمية في الكشف عن المراحل الأولى لتأسيس الدولة الآشورية .

اكتشف في ماري المراسلات بين الملوك وولديه بالإضافة إلى مجموعة

صغيرة من أرشيف تل شمشارا أحد المراكز الإدارية في منطقة جنوب كردستان، وهذا يجعل من الممكن تحديد حدود سلطته.

لقد كانت كل بلاد ما بين النهرين العليا بيده. أما المستعمرات الآشورية في كابا دوقية في وسط الأناضول فقد كانت تبدي فعالية متجددة في ذلك الوقت. ولكن ليس معروفاً إلى أي حد كانت السلطة الحقيقية للحاكم قد امتدت باتجاه الأناضول[٩٤].

وعلى الرغم من ادعاءات شمشي أدّو أنه وصل إلى شواطىء البحر المتوسط، ونزل في بلاد لابان (لبنان)، إلا أنه في الواقع قد توقف في الغرب عند الفرات، حيث قاومت سياسته هذه دولة يمحاض (حلب) في شمال سورية. لذلك أقام علاقات حسنة مع ملوك كركميش وخاشوم وأورشوم[٩٥]. وتوج علاقاته الجيدة مع قطنة بزواج ابنه يسمخ- أدّو من ابنة ملكها إشخي- أدّو[٩٦].

كانت هذه التحالفات موجهة ضد يمحاض وملكها سومو- إبوخ[٩٧]، ولتأمين سلامة المواصلات بين الفرات والبحر المتوسط عن طريق قطنة، وكذلك إلى حاصور[٩٨] في شمال (فلسطين)، أما في الجنوب فقد سيطر بشكل نهائي على منطقة الفرات الأوسط حتى مجال نفوذ أشنونه.

كانت هذه الدولة الواسعة والمزدهرة على تقاطع الطرق التجارية العظيمة والوديان الخصبة مجالاً لحسد كل جيرانه من اللصوص والجائعين في الجبال والسهوب، ومن الملوك الطموحين في حلب وأشنونه وبابل.

ولذا كان على شمشي- أدّو أن يواجه هذه الأخطار الكبيرة بمهارة وحذر. ولذلك لم يكن عهده عهد سلام، وكان يعتمد على ولده اشمي- دجن الذي كان جندياً قوياً لايخاف المخاطرة. ويجعله قدوة لابنه الثاني يسمخ- أدّو حاكم ماري، حيث كان الأخير رجلاً ضعيفاً ومغروراً، وكان يستخدم معه اللوم أكثر من المديح[٩٩]: «أنت طفل ولست رجلاً» ويقرعه أيضاً «ألا تملك لحية على وجنتيك» ويقارنه مع أخيه «بينما أخوك يكون

منتصراً تكون أنت هناك نائماً بين النساء» وحتى اشمي- دجن لايتردد في لوم أخيه الأصغر: «لماذا تندب على هذا الشيء هذا ليس سلوكاً عظيماً».

وكان شمشي- أدّو يسعى لتعليم ابنه، ويقدم له المستشارين[١٠٠]، ويبقي في الوقت نفسه كل شيء بيده. ولاتعالج رسائله مسائل السياسة العليا، كالعلاقات الدولية، والشؤون العسكرية فقط. بل يهتم شخصياً بمسائل أقل أهمية مثل مواعيد اللقاءات مع الموظفين الرسميين، والقوافل التجارية، والرسل المارين عبر بلاده، ومايجب أن يؤخذ منهم، وابقاء المراقبة على البدو، وترميم الحصون، وإرسال المؤن وبناء السفن. وحتى في المسائل الشخصية لإدارة يسمخ- أدّو لقصره: «إلى متى لاتحكم في بيتك؟ ألا ترى أخاك يقود جيوشاً عظيمة؟»[١٠١].

كانت مملكة شمشي- أدّو مزدهرة تسيطر على حوضي دجلة والفرات الأوسط ومناطق الزراعة الغنية على الخابور وروافده، والبليخ[١٠٢]، ولكن كيان هذه الدولة كان مرتبطاً بشخص شمشي- أدّو القوي، الذي ترك الحياة عام (١٧٨٢ ق. م) في ذروة مهمته، فانقلبت الأمور ضدها.

خلف شمشي- أدّو على عرش آشور ابنه وولي عهده إشمي- دجن، وكان في البداية واثقاً من قوته. فأرسل يطمئن أخاه: «عندما جلست على عرش والدي كنت في البداية قوياً بما فيه الكفاية. طالما أنا وأنت على قيد الحياة سوف نجلس دائماً على العرش»[١٠٣]. ولكن جاءت الظروف لتريه كيف أن ثقته لم تكن في مكانها[١٠٤]. فلم يتمكن أن يحمي حدود المملكة الواسعة. فقد اكتشفت عدة رسائل في ماري تشير إلى تقدم وحدات اشنونه، ووصولها إلى الفرات عند رابقوم على بعد مسير ثلاثة أيام فوق سيبار. وتذكر أسماء السنوات الثامنة والتاسعة بخراب رابقوم وهزيمة جيوش سوبابتو وخانة، والتي يجب أن يفهم منها الجيوش الآشورية وماري وانتهت الحملة مع ترحيل يسمخ- أدّو[١٠٥]، الذي أرغم بعد حوالي عشرين عاماً من السيادة الآشورية على مغادرة ماري.

لم يكن أشمي- دجن قادراً على نجدة أخيه. وبلا شك كان مرتبطاً بمهام أخرى ضد خصم آخر، لأن موت المحتل الغازي قد حض كل أعدائه على مهاجمة أملاكه. وأجبر على تقليص مواقعه، واحتفظ بآشور فقط[١٠٧]. وأخذ التوركيون قسماً منها في الشمال الشرقي عند سفوح الجبال[١٠٨].

يختفي يسمخ- أدّو عن الأنظار في هذه الظروف العاصفة، يتضمن نص إحدى الرسائل أنه اقتيد إلى ماري بعد هزيمة أصابت أخاه الأكبر[١٠٩]. وربما وقعت هذه الهزيمة في مواجهة قوات ياريم- ليم ملك حلب[١١٠].

فقد تمكن ايبال- بي- ايل من توجيه الضربة الحاسمة لقوة الآشوريين، ولكنه لم يحقق طموحه[١١١] للتحالف مع حمورابي[١١٢]. ولم يشر إلى سقوط المدينة. أما زمري- ليم ممثل ذلك العهد المطرود، والمتحالف مع ملك حلب ياريم- ليم الذي رحب فيه في سنوات منفاه الطويلة[١١٣]، كان قد بدأ القيام بهجماته ضد آشور قبل وفاة شمشي- أدّو[١١٤]، وقد أفاد من هذه الأحداث ليستعيد عرش آبائه، وتمكن بمساعدة قوات حلب من طرد يسمخ- أدّو من ماري عام (١٧٧٦ ق.م)[١١٥].

ووفق اعتقاد S. Dalley قد استغل فرصة عدم الاستقرار هذه رجلٌ يدعى إشار- ليم (Ishar-lim)، وجلس على العرش لمدة وجيزة جداً[١١٦].

انتزع زمري- ليم أخيراً عرشه المغتصب عام (١٧٧٥ ق.م)[١١٧]، وهو يعترف بفضل ملك يحاض عليه، حيث يقول في إحدى رسائله إلى ياريم- ليم: «حقاً إنه والدي الذي سبب استعادة عرشي»[١١٨]. وكانت

مملكة حلب قد أضحت أبرز ممالك المنطقة بعد تقلص دور مملكة آشور.

ماري في عصر زمري – ليم*:

عاشت ماري في عهد زمري- ليم (١٧٧٥- ١٧٦١ ق.م)[١١٩] أوج ازدهارها. فقد تمكن بمساعدة يمحاض وأشنونه وبابل من طرد اشمي- وجن من بلاد مابين النهرين العليا[١٢٠]، وثبّت وضعه بسرعة، وامتد ملكه على طول الفرات (من تولول على البليخ حتى هيت) وروافديه البليخ والخابور، وربما امتد نفوذه إلى إمارات إقطاعية أبعد من ذلك كانت تعتمد على ماري وذات استقلال ذاتي. وامتلأت مدة خمسة عشر عاماً من حكمه بالأحداث الهامة[١٢١]. يقول زمري- ليم في رسالة إلى يارليم- ليم ملك حلب: «حتى الآن حيث استرجعت عرشي منذ عدة أيام ليس لديّ شيء سوى القتال- المعارك. فقد أحرز عام (١٧٧٢ ق.م) نصراً على البدو الرحل اليافيين[١٢٢] قرب ساغاراتوم. ويروي زمري- ليم أنه أوقع بهم الهزيمة سبع مرات في وادي الخابور[١٢٣].

ولكن نصراً كهذا لن يكون إلا درءاً مؤقتاً لخطر القبائل البدوية القادمة من السهوب المحيطة. واستمر العمل على احتواء حركات البدو من صلب اهتمامات زمري- ليم، حيث كانوا يهددون أمن المدن والقوافل على ضفاف الفرات. ولايكتفون أحياناً بالغارة على القطعان بل يجتاحون الريف ولايتوقفون إلاّ عند تحصينات المدن. وكان ذلك يتطلب عملية صد قوية، ويستنزف اقتصاد البلاد[١٢٤].

وجه زمري-ليم في محاولته للتوسع الجزء الأكبر من جهوده باتجاه

---

* رغم أن غالبية الدراسات المنشورة حتى الآن تشير إلى أن زمري-ليم هو ابن يخدون- ليم. فقد أشارت دراسة حديثة إلى وجود ختم يذكر زمري-ليم بن حذني- أدّو (Hadni- Eddu) وربما كان زمري- ليم ابن أخ الملك، انظر:

Charpin, D.,et Durand, J.-M.La Prise du Pouvior pér Zimri-lim, in: M.A.R.I.4.PP.335-336

البلاد العليا (بلاد ما بين النهرين العليا) والتي كانت في تلك الأيام- بعد انسحاب! شمي- دجن، وتقلص دور آشور، وضعف دورها في السياسة الدولية[١٢٥]- مفككة إلى دويلات صغيرة كثيرة، وبشكل خاص المنطقة التي تجاور الخابور الأعلى، والتي تدعى في ماري إداماراس. واعتمدت سياسة زمري- ليم في بسط نفوذه على تلك المناطق على جرها إلى التحالف معه[١٢٦]، لعدم وجود الامكانية لضمها لبلاده. فقبل كثير منها بزعامته، وأصبح بعضها دولاً مستقلة مربوطة بزمري- ليم من خلال اتفاقية، أو موالين يعترفون بسيادته[١٢٧].

ولجأ زمري- ليم بغية توطيد بعض تحالفاته لعقد قران بناته العديدات لأولئك القادة التابعين في مابين النهرين[١٢٨]، وإلى نوابه في المناطق والمقاطعات[١٢٩]. فقد زوج اثنتين من بناته إلى الأمير إلا- نصوراء، وزوج أخرى إلى شاريا من إلا خوت، وكذلك إلى ايبال- أدو ملك أشلاكا، وربما إلى خمديا ملك أنداريق[١٣٠]، وإلى إيلي- إشتار ملك شونا[١٣١]، وربما إلى أشكور- أدو ملك كارانه[١٣٢].

ويبدو أن سياسة التحالفات كانت سياسة شاملة لدى ملوك ذلك العهد. ويشكل تقرير إتور- أسدو حاكم مدينة ناخور إلى زمري- ليم دليلاً على ذلك « لايوجد ملك واحد قوي حقاً بمفرده: ثمة عشر (أو) خمسة عشر ملكاً يسيرون في ركاب حمورابي ملك بابل ومثلهم في ركاب ريم- سن ملك لارسا، ومثلهم في ركاب إيبال- بي- ايل ملك أشنونة ومثلهم في ركاب آموت- بي- إيل ملك قطنة، وعشرون ملكاً يتبعون ياريم- ليم ملك يمحاض»[١٣٣].

دخلت هذه القوى الهامة آنذاك في تحالفات فيما بينها، كانت ستكون وتتفكك وفقاً للظروف والمصالح واهتمامات اللحظة الراهنة. وكان على ملك ماري أن يناور على هذه الرقعة. وهكذا لعبت ماري دوراً سياسياً هاماً، وكانت لها علاقات سياسية واقتصادية مع معظم دول المنطقة في ذلك

الوقت[١٣٤]. وهذا ما تؤكده الرسائل بين زمري- ليم والملوك المعاصرين لفترة حكمه[١٣٥].

كان خصوم زمري- ليم عديدين، وأخطرهم مملكة أشنونة المتحالفةمع عيلام، حيث كانت لاتتورع عن إرسال قواتها إلى قلب البلاد العليا، إلى إداماراس وأشناكوم، وتحاصر رازما. وقد خاض زمري- ليم مع يمحاض وبابل حرباً ضد أشنونة وعيلام وأنداريق. وحافظ على علاقات طيبة مع يمحاض- وإن يكن قد شابها بعض المشاكل[١٣٧]-. فهو مدين لملكها ياريم- ليم بعودته إلى عرش آبائه في ماري. لذلك من الطبيعي أن يظل حافظاً لوده، لاسيما وقد بلغت مملكة يمحاض ذروة قوتها في عهد ياريم- ليم هذا، وامتد نفوذها السياسي إلى منطقة شرق دجلة (دير[١٣٨] ودينكتوم[١٣٩]) مما أشعر أشنونة بالخطر[١٤٠]. وتوثقت هذه العلاقات بزواج دبلوماسي شهير جمع زمري- ليم بالأميرة شيبتو بنت ياريم- ليم ربما في السنة الثالثة لعودة زمري- ليم إلى عرش ماري[١٤١]. وكان لهذا الزوجة دور كبير في حياة القصر، وتدير أمور القصر في غياب زوجها، وأرسل زمري- ليم الهدايا لحميه[١٤٢]، وتظهر نصوص ماري علاقات تجارية مزدهرة بين النظامين[١٤٣]. وحافظ حمورابي بن ياريم- ليم الأول الذي تولى عرش يمحاض بعد والده على علاقات طيبة مع زمري- ليم وتبادل الهدايا معه[١٤٤].

ونظراً لعدم وجود علاقات مباشرة بين ملوك ماري وأجاريت، توسط حمورابي بن ياريم- ليم مع زمري- ليم لملك أجاريت عندما أبدى الأخير رغبته بالتعرف على قصر ماري الشهير[١٤٥].

وبما أن الخلاف بين إشخي- ادو ملك قطنة وسومو- إبوخ ملك يمحاض قد استمر بين أبنائهما ياريم- ليم الأول وأموت- بي- إيل، وكانت ماري ومثلها بقية دول بلاد الرافدين تحرص على الاستفادة من الطريق التجارية التي تمر عبر قطنة. فقد توسط زمري- ليم بين المتخاصمين، وحلّت

الخلافات سلمياً[١٤٦]. ويدل هذا على نفوذ ماري لديهما. وقد حافظ زمري- ليم على علاقات طيبة مع ملك قطنة أموت- بي- إيل، وتبادلا الهدايا[١٤٧]

تميزت كركميش بموقع تجاري في شمال سورية على ضفة الفرات وبواية طوروس والأناضول، ويظهر أنها كانت ترغب بإقامة علاقات طيبة مع جيرانها، على وجه الخصوص أولئك المقيمين في منطقة الفرات الأوسط، كي تضمن العبور لتجارتها، فكانت علاقات ملكها أبلاخاندا حسنة مع شمشي- أدّو وابنه يسمخ- أدّو في ماري. إلا إنها قد تكون ساءت في السنوات الأخيرة[١٤٨]. وبعد رجوع زمري- ليم إلى ماري أظهر له أبلاخاندا الصداقة. وأرسل له الهدايا[١٤٩]، وعمل كذلك يتارامي بن أبلاخاندا وولي عهده للمحافظة على هذه العلاقات الحسنة مع ماري، غير أنه بدت كركميش خلال فترة حكمه واقعة تحت نفوذ يمحاض.

وأقامت ماري علاقات طيبة مع جبيل على الساحل شمال بيروت، قام بها رسل من المدينتين، وحملوا الهدايا[١٥٠]. وامتدت علاقات ماري إلى حاصور في شمال فلسطين، وانتقل الرسل والمبعوثين بين المدينتين[١٥١].

وبالوقت نفسه حافظ زمري- ليم على تحالفه مع بابل الواقعة على الطرف الآخر لخط الاتصالات الذي يربط بلاد الرافدين بسورية الشمالية.

فقد أدرك زمري- ليم أهمية علاقات الصداقة مع القوتين اللتين تقعان على طرفي هذا الخط: يمحاض وبابل[١٥٢]. فعقد حلفاً مع حمورابي ملك بابل (١٧٩٢- ١٧٥٠ق.م) الذي ظل يراقب الموقف طويلاً ملتفتاً إلى تنظيم الدولة البابلية في الداخل، إلى أن تدخل في الوقت المناسب لفرض سياسته وهيمنته على كل الأطراف التي أنهكها النزاع. فقد استخدم خبراته في إنشاء الأحلاف العسكرية. وأنهاها بعد أن حقق أهدافه[١٥٣].

أنشأ حمورابي في البداية علاقات حسنة مع لارسا وضمن جانبها، حتى احتل أوروك ثم إيسن. واعتماداً على تحالفه مع ماري هزم أشنونة

(١٧٦٤ ق. م)[١٥٤]. ولم يطمح زمري-ليم لكسب ثمار هذا النصر، بل أطلق يد حمورابي بها «أنت حر واصنع ما يناسبك[١٥٥]»، ثم هاجم حمورابي ريم- سن وضم لارسا.

يبدو أن العلاقات قد ساءت بين زمري- ليم وحمورابي في هذه الأثناء. ولايمكننا القول أن زمري- ليم كان قصير النظر. فكان دبلوماسيوه موجودين بشكل دائم في بابل. وكان رجال استطلاعه يتابعون بدقة حتى في أوقات العلاقات الودية كل عمليات الحلفاء والعلاقات المتبادلة بين القوى. وقد شعر زمري- ليم بتغير الوضع وخطر القوة المتعاظمة لبابل، فاستدعى قواته التي شاركت مع البابليين في قتال لارسا[١٥٦]. خاصة وأنه قد واجه في هذه الفترة عصياناً في المناطق الشمالية لمملكته[١٥٧]. وتدهورت علاقاته مع حمورابي.

هزم حمورابي عام (١٧٦٢ ق. م) شرقي دجلة تحالفاً ضم أشنونة وغوتيوم وسوبارتو، ودمر أشنونة[١٥٨]، وأصبح حمورابي مسيطراً على كل المنطقة الجنوبية والوسطى وبلاد ما بين النهرين، وغدا يملك كل الإمكانيات للقضاء على تحالفه مع زمري- ليم، ومهاجمة ماري المركز التجاري المزدهر[١٥٩]، التي تسيطر على طريق التجارة مع الغرب، وتفرض شروطها على بابل وتحرمها في بعض الأحيان من خيرات البحر الأبيض المتوسط.

٧- نهاية ماري:

بعد أن وطد حمورابي الأمن على حدوده لم يتردد في اجتياز الفرات وغزو ماري (١٧٦٠ ق. م). وتدل الوثائق على وجود المحتلين البابليين في قصر زمري- ليم منذ منتصف هذه السنة[١٦٠]. ودمر أسوار المدينة بعد سنتين. وأحرق القصر[١٦١]. ويفترض أن ذلك جرى على أثر ثورة ضد القوات البابلية[١٦٢]. ولانعرف ماذا كان مصير زمري- ليم. وألحق حمورابي كل إقليم مملكة زمري- ليم السابقة إلى مملكته[١٦٣]. واختفت هذه المملكة دفعة واحدة بدءاً من اللحظة التي تسكت فيها النصوص، قتل بعض رعاياها، وتراجع البعض الآخر إلى شمال المملكة نحو ترقة، ولابد أن اقتيد نحو بابل بعض أميراتها وإدارييها وحرفييها المهرة، حيث اختفت

آثارهم ربما إلى الأبد، فمحفوظات قصر حمورابي ليست في متناولنا بسبب ارتفاع منسوب المياه الجوفية[١٦٤].

كانت العلاقات التجارية سبباً في إعمار ماري ودمارها على حدّ سواء، وأمضت ماري ما بقي من حياتها في انحطاط تام، دون أن تتمكن من النهوض، وهجرت كعاصمة، ولم تعد لها أهميتها السابقة[١٦٥]. واتخذت أرض خانة[١٦٦] بعد دمار ماري مركزاً لها في ترقة (تل عشارة) على بعد مائة كم تقريباً إلى الشمال من ماري على الفرات. وربما يساعد البحث في تاريخ هذه المملكة على توضيح بعض المسائل، إلاّ أن هذا التاريخ لايزال غير واضح حتى الآن. فقد حفظت مجموعة صغيرة فقط من الوثائق أسماء ستة من ملوكها، لم تتأكد فترات حكمهم[١٦٧]. ولايستبعد پارو أن يكون ملوك خانه قد عقدوا علاقات مع الناجين من الكارثة. وقد أرجع زمن بعض المنشآت المتواضعة جداً التي وجدها داخل قصر ماري إلى عهد ملوك خانه. ورجّح أن أناساً من ماري عادوا إليها وسكنوها وسط الخرائب[١٦٨]. ويعتقد بأنها كانت مقراً لحامية عسكرية في العصر الآشوري، وحل الكلدانيون محلهم فيما بعد[١٦٩]، حين لم تعد ماري سوى ضيعة صغيرة. وفقدت اسمها في عهد المقدونيين[١٧٠]. إلا أنها بقيت مسكونة حتى عهد السلوقيين[١٧١]. ثم رقدت مختبئة تحت رمال الصحراء، ولم تظهر على مسرح التاريخ حتى أيقظتها معاول المنقبين، وتناول الباحثون كنوزها.

المختصرات:

الحوليات: الحوليات الأثرية العربية السورية.

ARM= Archives Royales de Mari, Sous la direction de A. Parrot et G.Dossin.

CAH= The Cambridge Ancient History.

CE.CFAS= Catalogue Exposition, Contribution

Française A L'archéologie Syrienne, 1969- 1989.

DHA= Les Dassiers Histoire et Archéologie.

Iraq= Published by British School of Archeology in Iraq.

M.A.R.I.= Mari Annales de Recherchws Interdisciplinaires.

OrNs= Orientalia Nova Series.

RA= Revue d'Assyiologis et d'Archéologie Orientale.

Syria= Revue d'Art Oriental et d'Archéologie

الحواشي والمراجع:

1- Parrot, A., Mari, Capitale Fabluleuse, Paris (1974) p. 19

انظر نفس المرجع بالعربية:

پارو، أندريه، ماري تعريب رباح نفاخ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق (١٩٧٩) ص١٦.

2- Mission Archéologique 1. Serie archéologique

I- معبد عشتار (١٩٥٦). II- القصر: ١- العمارة (١٩٥٨)، الرسوم الجدارية (١٩٥٨)، وثائق ونصب تذكارية (١٩٥٩). III- معابد عشتارات ونيني- زازا (١٩٦٧). IV- الكنوز.

٣- Parrot, A., Ane Ville Perdue, Paris (1936)

٤- انظر أعلاه الحاشية رقم(١)

5- XV Rencontre Assyriologique Internationale, Liege (1966)

٦- پارو، ماري. ص ١٦٩- ١٧٠
7- Munn- Rankin, J.M., Diplomacy in the Westeren ASi in the early second millennium B.C.,in: Iraq (1956) p.68- 110 P.68.
8- Chqrpin, D. Les Archives Royales de Mari: (E,CAS, ed) IFPO, Damas (1989) p.50- 52 Cf. P.50
9- Dossin, G., Les Archives epistolaires du palais de Mari, Syria 19(1938) P.105- 126.
10- Dossin, G., Les Archives économiques du palais de Mari, Syria 20 (1939) p.97- 113
١١- انظر تقديم أ، پارو في ARM VII
١٢- شاربان، دومينيك، المحفوظات الملكية في ماري، دليل معرض المساهمة الفرنسية في دراسة الآثار السورية، دمشق (١٩٨٩) ص ٤٨- ٥٠ انظر ص٤٩
13- Dossin, G., Archives de Sumu-lumem roi de Mari, RA 46 (1970) p.17-44
١٤- مارغرون، جان، ماري، دليل معرض المساهمة الفرنسية في دراسة الآثار السورية، دمشق (١٩٨٩) ص ٤٠- ٤٧ انظر ص ٤٦.
١٤-م- Charpin, D., Historire de Mari, DHA80 (1984) P.20-22 Voir P.20.
١٥- يتضمن اسم ماري مدلول عسكري، وجذره «مر» بمعنى القوة. وتعني ماري هنا القوي- المارى، انظر:
قبيسي، محمد بهجت، إشكالية اللفظ في النقوش والكتابات القديمة. دراسات تاريخية، العددان ٥٣، ٥٤ (١٩٩٥) ص١٢١- ١٤١ انظر ص ١٢٧، ١٣١.
١٥-م- محيسن، سلطان، آثار الوطن العربي القديم، الآثار الشرقية،

دمشق (١٩٨٩) ص ١٩٣

١٦- Margueron, J., Mari, in: CE, CFAs, Damas (1989) P. 4449 CF, P.44.

١٧- محيسن، ص ١٩٣

١٨- زهدي، بشير، ماري واسهامها الحضاري، الحوليات ك ٣٤ (١٩٨٤) ص٢٦.

١٩- انظر قائمة هؤلاء الملوك في: پارو، ماري، ص١٩١.

٢٠- Charpin., Histoire de Mari. P.20

٢١- پارو، ماري، ص٩٥

٢٢- Charpin., Op. Cit. P.20

٢٣- Archi, A, Les tsbletes d'Ebla et Mari, in: DHA 80 (1984) 32-34

وتقع إبلا على بعد (٥٧ كم) إلى الجنوب من حلب. أجرت التنقيبات فيها بعثة إيطالية برئاسة پاولو ماتييه.

٢٤- أجرت التنقيب في أبو صلابيخ بعثة أمريكية، وعثرت على نصوص مهمة بلغة سومرية تعود إلى ٢٥٠٠ ق.م انظر.

Margueron, J., Le Point de vue de L,archéologue, in : M.A.R.I. 4.(1985) P.3-5.CF.P.3

٢٥- له تمثال محفوظ في المتحف البريطاني، نقشت عليه كتابة «إيكو-شمش ملك ماري، نائب انليل الكبير نذر تمثال لشمش» انظر پارو، ماري. ص١٤.

٢٦- كان لقراءة الكتابة المثبتة على تمثاله الفضل الأول في مساعدة پارو على تحديد هوية تل الحريري عام ١٩٣٤

٢٧- Archi, Les tabletes d'Ebla et Mari. P.33.

٢٨- تبعد عن ماري ٥٨ كم

٢٩- ربما الذي قام بهذا التوسع ايبلول- ايل. انظر:
Archi, A, les rapports Politiqes et économiques entre Ebla et Mari, in: M.A.R.I.4 (1985) P. 63- 85. cf63

٣٠- Archi, Les tabletes d'Ebla et Mari.P.33

٣١- پارو، ماري. ص٩٥.

٣٢- غابات الأرز هي جبال الأمانوس. وجبال المعادن الثمينة هي طوروس. انظر:
Mari, A., Handel Zwisehen Syrien und Babylonien im achtzehnten janrhundert vor christus, Würzburg (1985) P.6 (Dissertation).

٣٣- هيت، پارو، ماري. ص٩٥.

٣٤- پارو، نفس المرجع ص٩٦.

٣٥- Margueron, Le point vue de l'Archeologue. p.4

٣٦- مارجيرون، ماري، ص ٤٣- ٤٤

٣٧- بارو، ماري، ص ١٠٣

٣٨- مارجيرون، ماري. ص٤٣. انظر أيضاً: پارو، ماري. ص١٠٤ وما بعدها.

٣٩- پارو. نفس المرجع. ص ١٠٤.

٤٠- مارجيرون، ماري. ص٤٦.

٤١- Charpin, Histoire de Mari. P20

٤٢- كولماير، كاي، العصر السوري القديم، دليل معرض الآثار السورية، سورية ملتقى الشعوب والحضارات، فيينا (١٩٨٥) ص ٩٢ انظر ص٩٢. أيضاً: دولابورت، ل.، بلاد ما بين النهرين، حضارة بابل وآشور، بيروت (١٩٧١) ص٤٢.

٤٣- له تمثال محفوظ في استانبول، پارو، ماري، ص١٤.

٤٤- Charpin, Histoire de Mari. P.20

٤٥- I. OC. Cit

٤٦- كولماير، العصر السوري القديم، ص٩٢؛ أيضاً: فرزات، محمد حرب، موجز في تاريخ سورية القديم، دمشق (١٩٨٣) ص١٢١ ومابعدها.

٤٧- آركي، الفونسو، ماردو (الأموريون) في نصوص إبلا، تعريب قاسم طوير، دراسات تاريخية ١١، ١٢ (١٩٨٦) ص١٧٨ أيضاً: حتي، فيليب، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ج١، بيروت ط٣(١٩٨٢) ص٧٠.

٤٨- باقر، طه، مقدمة في تأريخ الحضارات، القسم الأول/ تاريخ العراق القديم، ط١(١٩٥١) ص١١١.

٤٩- شعث، شوقي، مملكة يمحاض (حلب)، دراسات تاريخية ٢٥-٢٦(١٩٨٧) ص١١٢-١٣٠ انظر ص١١٢. أيضاً: حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ص٧١، أيضاً: ابراهيم، نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، جـ٣، الشرق الأدنى القديم، سورية، دار المعارف بمصر ط٢ (١٩٦٤) ص٢٧-٢٨.

٤٩-م- دوران، جان ماري، تاريخ حلب في بداية الألف الثاني ق.م من خلال نصوص ماري، ترجمة فيصل عبد الله، دراسات تاريخية ٤٥-٤٦ (١٩٩٣) ص٩١-٩٩ انظر ص٩٢-٩٣.

٥٠- كولماير. المرجع السابق ص٩٣، والحوريون هم من أصل أسباني غالباً. انظر بني، عدنان، المدخل إلى دراسة تاريخ الشرق القديم وحضارته، (أمالي جامعية غير مطبوعة) دمشق (١٩٧١) ص٨٤. انظر أيضاً:

Kupper, J.-R., Northen Mésopotamia and Syria, in, CAH, II-I London (1978) P.23

٥١- Kupper, Ibid. p.1

٥٢- Ibid. P.8

٥٣- مرعي، عيد، يخدن- ليم ملك ماري «وثيقة تأسيس معبد إله الشمس (شماس) في ماري، دراسات تاريخية ٢٧، ٢٨ (١٩٨٧) ص٩٩- ١١٠ انظر ص١٠٠ .

٥٤- ARM I,1,2

٥٥- تقع في إقليم البليخ ضمن منطقة توتول . انظر ARM XV 138

٥٦- نشر جورج دوسّان هذه الوثيقة لأول مرة عام (١٩٥٥) بالفرنسية انظر :

Dossin, G., L'Inscription de Fondation de Iahdun-lim, Roi de Mari, in: Syria 32(1955) pp.1-22

ونشرها بالعربية عيد مرعي . انظر أعلاه الحاشية رقم ٥٣

٥٧- العمود الأول السطر ١٧- ٢٦

٥٨- العمود الأول السطر ٣٦- ٣٨

٥٩- العمود الثاني السطر ١- ١٨

٦٠- مرعي، المرجع السابق ص ١٠١

٦١- العمود الثاني، الأسطر ١٩- ٢١

٦٢- العمود الثاني، الأسطر ٢٣- ٢٥

٦٣- العمود الثاني، الأسطر ٢٣- ٢٥

٦٣- العمود الثاني السطر ٢٦ والعمود الثالث السطر ١، ٢

٦٤- مرعي، يخدن- ليم ملك ماري، ص١٠١.

٦٥- Samanum كانت تقع في منطقة ترقة إلى الشمال من ماري . نفس المرجع ص ١٠٩ رقم ١٥

٦٦- Ubrabum منطقة سكنى البدو الأوبرابيون أحد فروع البينياميين في منطقة ترقة حول مدينة سامنوم . نفس المرجع ص ١٠٩ رقم ١٦ انظر ايضاً

Kupper, J.-R.,Les nomades en Mésopotamie au-temps des rois de Mari, Paris (1957) P.49 ff.

٦٧- Tuttul يرجح أن مدينة توتول كانت تقوم في «تل البيعة» الواقع بجوار مدينة الرقة من الشرق، والشمال الشرقي. وتجري تنقيبات فيه بعثة ألمانية برئاسة إيفاشترومنغر باسم جمعية المستشرقين الألمان منذ عام (١٩٨٠). وقد اتضح من النتائج المدونة حتى الآن: أن المدينة كانت عامرة في النصف الأول من الألف الثالث ق.م. وفي العصر البابلي القديم حوالي (١٩٠٠ - ١٦٠٠ ق.م). انظر أبو عساف، علي، آثار الممالك القديمة في سورية، دمشق (١٩٨٨) ص٥١.

٦٨- Amnanum منطقة سكن البدو الأمنانيون أحد فروع البينيامينيين في منطقة توتول على نهر البليخ. مرعي، يخدن- ليم ملك ماري ص١٠٩ رقم ١٨ انظر أيضاً:

Kupper, Les nomades. P.49 ff.

٦٩- Rabbum قبيلة بدوية سكنت أراضي تابعة إلى يمحاض قرب الفرات. مرعي، يخدن- ليم ملك ماري ص ١٠٩ رقم ٢٠ انظر أيضاً:

Kupper, Les nomades. P.53

٧٠- Sumu-Epuh وهو أول حاكم معروف لمملكة يمحاض التي كانت تشمل شمال سورية وعاصمتها حلب. وهذه أقدم إشارة إليه حتى الآن. انظر مرعي، يخدن- ليم ملك ماري ص١١٠ رقم ٢٣ انظر أيضاً:

Abdallah, F., Les Reefations Internationales enter le royaume d'Alep1 Yamhad et les Villes de Syrie du Nord "1800 á 1594 av.J.c." Université Paris1 (1985) P.47 (رسالة دكتوراه)

٧١- الملوك هنا هم شيوخ قبائل بدوية كانت تتجول بقطعانها قرب الفرات، وكان لها مستوطنات حول ضفافه. مرعي، يخدن- ليم ملك ماري ص

١٠٩ رقم ٢١ انظر أيضاً:

Kupper, Les nomodes P.31,49 and Buccellari, G., Cities and nations of ancient Syria, Rome (1967) P.140

٧٢- العمود الثالث ٤- ٢٤

٧٣- العمود الثالث السطر ٢٨-٣٠ والعمود الرابع السطر ١-٤

٧٤- Charpin, Histoire de Mari P.21

٧٥- Mari, A.,S.8

٧٦- Kupper, CAH, II-I.,P.2

٧٧- حصن على الضفة اليسرى لنهر دجلة. انظر Ibid. p.1

٧٨- Charpin, Histoire de Mari. P.21

٧٩- Kupper, CHA,II-I.P.1

٨٠- Charpin. Op. Cit. p.21

٨١- كوزيشين، ف. ي.: تاريخ الشرق القديم، موسكو (١٩٧٩) ص١٤٢ (بالروسية)

٨٢- مجهول الهوية، ربما هو أخ يخدن- ليم. انظر:

Dossin, Archives de Sûmu-lamam. P.17ff

أو مغتصباً للعرش. انظر:

Dalley, S., Mari and Karana tow old Babylonian cites, London (1984) p.7

٨٣- Charpin, Histoire de Mari. p.21

وتملك اسمين لعامين من حكمه انظر:

Dossin, Archives de Sûmu- lamam. P.17

٨٤- Kupper, CAH, II-I. P.12

٨٥- Dalley, Mari and Karana. P.35

٨٦- Charpin, Histoire de Mari. P.21

٨٧- Kupper, CAH, II-I.P.2

٨٨- Munn-Rankin, P.69

٨٩- Kupper, CAH,II-I. P.2 et charpin, Histoire de, Mari. P.12

انظر أيضاً: مورتغات، انطون، تاريخ الشرق الأدنى القديم (معرب) دمشق (١٩٦٧) ص١٣٤.

٩٠- اعتمدنا في هذا التحديد للزمن على: شاربان، المحفوظات الملكية في ماري. ص٤٨

٩١- فرزات موجز في تاريخ سورية ص١٢٣

٩٢- Kupper, CAH, II-I. P.6

٩٣- يقع على بعد ٢٥ كم إلى الجنوب من بلدة القامشلي. تنقب فيه بعثة أمريكية من جامعة بيل، بإدارة هارفي فايس منذ عام (١٩٧٨). انظر أبو عساف. ص٥٥

٩٤- Kupper, CAH, II-I. p2

٩٥- أورشوم: (جازيان تبة) في تركية الآن، وخاشوم بالقرب منها، ربما في حوض نهر ساجور. انظر: أبو عساف. ص١١. وامتدت بالقرب منها، ربما في حوض نهر ساجور. انظر: أبو عساف. ص١١. وامتدت هاتان الإمارتان شمال حلب بين الفرات وبدايات الهضاب الممتدة إلى جبل الأقرع والأمانوس. انظر:

Kupper, CAH, II-I. P.23

٩٦- ARM I24, 46, 77 and Kupper, Ibid. p.3, and, Mari, A.,S.9

انظر أيضا: شعث، شوقي، مملكة يمحاض ص ١٢٠، لكن لم يمض وقت طويل على هذه المصاهرة حتى بدأ النزاع بين الزوجين، ولم يرتح الأب لهذا

النزاع العائلي الذي سيسيء للعلاقات السياسية الطيبة وللحلف القائم بين المملكتين، لذلك أرسل إلى ابنه عدة رسائل يحذره فيها من النتائج السيئة التي تترتب على سوء معاملته لابنة حليفة ملك قطنة. انظر: سليمان، توفيق، دراسات في حضارات غرب آسيا القديمة (الشرق الأدنى القديم) «بلاد مابين النهرين، بلاد الشام» دمشق (١٩٨٥) ص١٦٥-١٦٦.

٩٧- Munn-Runkin. P.81

٩٨- Mari, A.,S.14,16

وحاصور تبعد ثمانية كيلومترات جنوب غرب بحيرة الحولة في تل القدح انظر Ibid. P.17

٩٩- Kapper, CAH, II-I.P.3

١٠٠- ARM I 64: 5-6,73: 49-52,77: 5-7,83: 25- 26, 95: 8-9 AUSSI, ARM VII. P. 190 No22

ومن هؤلاء لا أوم (La'um) انظر: ARM V 28: 41-42,81:28-29,84: 1-2

وتاريم شاكيم وسين إدينان ARMI 109 وإدارة المدينة كانت ضمن مسؤولياتهم انظر أيضاً

Kupper,J.-R., La Cité et roygume de Mari L'Organisation urbaine á L'epoque Amorite, in, M.A.R.I.4, Paris (1985) p.463- 466, CF p.466

١٠١- Kupper, CAH,II-H, P.4

١٠٢- كوللاير، العصر السوري القديم، ص٩٢

١٠٣- ARM IV 20

١٠٤- Dalley, Mari and Karana. P.37

١٠٥- Kupper, CAH, II-I, PP.7,15

١٠٦- Ibid. P.15

Mari, A.,S,Q –١٠٧

Dalley, Mari and Karana, P.37 –١٠٨

Kupper, CAH, II-I, P.7 –١٠٩

L.OC. Cit –١١٠

Dalley, Mari and Karana. P.36 –١١١

ARM IV 26 –١١٢

١١٣ – هذا التحالف يقابل تحالف شمشي – أدّو مع ملك قطنة المشار إليه أعلاه.

Munn- Rankin, p.69 –١١٤

١١٥ – نشر دوسّان نصاً بعنوان:

Projet d'une stele de Victoire de Zimri- Lim" in: Syria 48(1971) PP.1-6

ونعلم منه أن يسمخ – أدّو قد لاقى هزيمة كبرى في «ترزا» في منطقة ماري. إلا أن د. شاربان، وم. دوران يقترحان قراءة مغايرة تتحدث عن انتصار للأخوين اشمي – دجن ويسمخ – أدو في مواجهة مع السوهيين والبابليين في منطقة إيكالاتوم ومنطقة ماري، انظر:

La Prise du Pouvoir Par Zimri-Lim, in: M.A.R.I.4 (1985) P.293- 344 CF.P.344 Cf.P.319ff.

١١٦ – وكان قائد عسكري بخدمة شمشي – أدّو، وربما تسلم مسؤولية إحصاء السكان في منطقة حول شغار بازار، وتذكر سنة واحدة باسم «إشار – ليم دخل إلى مراكز الملك» انظر: .Mari and Karana P.35,48 No9

١١٧ – شاربان، المحفوظات الملكية في ماري، ص٤٨

Kupper, CAH,II-I.P.8 –١١٨

١١٩ – شاربان، المرجع السابق ص ٤٨

Munn-Rankin. P.69 -١٢٠

Durand, J.-M.,LaVie a Mari a l'époque de Zim- -١٢١ ri-lim, DHA 80(1984) P.76-81, Cf81

١٢٢- أبناء الجنوب (جنوب الفرات، الضفة اليمنى) مع أن هذا لم يمنعهم من الانتشار في حرّان ومناطق حلب وقطنة وحمص. وشكل اليامينيون (بنو يامين كما تلفظ بالأكادية) رابطة قوية لعدد من القبائل. وعرفت علاقاتهم مع الحضر زمن زمري- ليم هدوءاً نسبياً أحياناً وتوتراً أحياناً أخرى. انظر: عبد الله، فيصل، خبرو (خابيرو) مشكلة حقيقية أم مفتعلة، دراسات تاريخية ٣١، ٣٢ (١٩٨٩) ص ١٥٥- ١٦٨ انظر ص١٦٠. انظر أيضاً روليج، فولفجانج، الشعوب واللغات والكتابات، دليل معرض الآثار السورية، سورية ملتقى الشعوب والحضارات، فيينا (١٩٨٥) ص٣٧٧. أيضاً بارو، ماري. ص ١٨١- ١٨٢

Charpin, Histoire de Mari. P.22 -١٢٣

Kupper, CAH,II-I.P11 -١٢٤

Munn- Rankin. P.70 -١٢٥

Ibid. P,80 -١٢٦

Ibid. P.70 -١٢٧

١٢٨- انظر حول سياسة الزواج عند زمري- ليم:

Charpin, D., et Durand, J.- M., La pris duPouvoir par Zimri- lim. P.335

١٢٩- ويشير ف. عبد الله إلى بحث بعنوان «بنات زمري- ليم ملك ماري أو سياسته في الزواج. قدمه Bertrand Lafont إلى المؤتمر الدولي الثالث والثلاثون لعلماء الآشوريات المنعقد في باريس تموز (١٩٨٦) «وفيه دراسة لإحدى عشرة بنت للملك زمري- ليم. والباحث هنا يستعرض وثائق جديدة غير منشورة، توضح أكثر وأكثر سياسة زمري- ليم في تزويج

بناته إلى نوابه في المناطق والمقاطعات وفق سياسة مرسومة للسيطرة على البلاد» انظر: المؤتمر الدولي الثالث والثلاثون لعلماء الآشوريات، ودراسات تاريخية ٢٧، ٢٨ (١٩٨٧) ص ١٥٥- ١٦٠ انظر ص١٥٨.

١٣٠- ARM! XVI /1, P.126

١٣١- Ibid, P.204

١٣٢- ARM VI, 26

١٣٣- پارو، ماري. ص ١٨٤ أيضاً: Kupper, CAH,II-I.P.10 انظر أيضاً: Dossin, Les Archives épistolaires. P.117-118

١٣٤- Dossin, Les Archives économique, P.108- 114

١٣٥- Dossin, Les Archives épistolaires, P.113 ff-

١٣٦- Kupper, CAH, II-I, P.15

١٣٧- Mari, A.,S.11

١٣٨- بدره حالياً وهي الواقعة في منفوح زغروس في أقصى الشرق من بلاد الرافدين وعلى حدود عيلام مباشرة. انظر: فرزات، موجز في تاريخ سورية القديم ص ١٢٦.

١٣٩- Mari, A., S.10

١٤٠- فرزات، موجز في تاريخ سورية القديم، ص١٢٦.

١٤١- تم ذلك الزواج بعد تسلم زمري- ليم السلطة، و ليس قبلاً، كما كان مفترضاً من قبل، وإنما في السنة الثانية أو الثالثة من حكمه. انظر: عبد الله، فيصل، المرأة في مملكة حلب (يحاض في القرن الثامن عشر ق. م، دراسات تاريخية ٢٧، ٢٨ (١٩٨٧) ص١١- ١١٨ انظر ص ١١٢- ١١٣، انظر أيضاً: Charpin, Histoire de Mari. P.22 أيضاً:

عبد الله، فيصل، رسائل جديدة عن تاريخ حلب وشمال سورية (في القرن ١٨ ق. م)، دراسات تاريخية ٤٥ و٤٦ (١٩٩٣) ص١٠١ انظر ص ١٠١

ومـا بعـدهـا . ولم يكن هذا الزواج الأول بين البـيـتين المالكين في حلب وماري، فقد كان ليخدن- ليم زوجة حلبية أيضاً. انظر : دوران، تاريخ حلب ص٩٥ .

١٤٢- ARM XVII 61, XX 330, 333, XXII 167, XXIII. P.230

١٤٣- ARM VII 86- 88, 233, 236, 238, et ARM IX 102

وقد زار زمري- ليم مملكة يمحاض بالهدايا لتكريم إله حلب العظيم أدّو. ووصل أيضاً إلى أجاريت على البحر . انظر : دوران، تاريخ حلب. ص٩٥

١٤٤- Mari, A., S.13

١٤٥- Dossin, Les économique, P.111; and Kupper, CAH, II-I, P.12

١٤٦- Mari, A., S.11, 14

١٤٧- ARM XXI 255, 331, 33 aussi ARM XXII 230

١٤٨- Mari, A.,S.15

١٤٩- ARM VII 238, 257, XXIII 61

١٥٠- Dossin,Les économique. P.111, aussi ARM XXIII 372. et, Kitchen, K.A.,Bybols, Egypt, and Mari in the early second millennium, B.C., Or Ns.36 (1967) P.39- 54 Cf.44

١٥١- ARM VI 23, 78, XII 747 et Mari, A., S. 18

١٥٢- Kupper, CAH, II-I. P.10

١٥٣- كوزيشين. ص ١٣١، انظر انظر أيضاً پارو، ماري. ص ١٨٥ أيضاً ت. سليمان. ص ١٧٠

١٥٤- Munn- Rankin, P.70

١٥٥- كوزيشين. ص ١٧٠

١٥٦- نفس المرجع

١٥٧- Charpin, Histoire de Mari. P.22

١٥٨- Munn- Rankin. P.70, and Kupper, CAH,II-I.P.15

١٥٩- كلينكل، براندت إيفلين، رحلة إلى بابل القديمة (معرب) دمشق (١٩٨٤) ص٣٥

١٦٠- Charpin,Histoire de Mari. P.22

١٦١- بار، ماري. ص١٥٢.

١٦٢- Kupper, CAH, II-I.P.28

انظر أيضاً: مورتفارت، تاريخ الشرق الأدنى القديم. ص١٣٤

١٦٣- Kupper, CAH, II-I. P. 28

١٦٤- Durand, La Vie 'a Mari. P.61

١٦٥- Kupper, CAH, II-I. P.29

١٦٦- أخذت اسمها من الخافيين الذين أقاموا فيها. وكانوا أنصاف بدو وجنوداً محاربين، خدموا في جيوش ملوك ماري بعد أن تمكن يخدن- ليم من إخضاعهم في نهاية القرن التاسع عشر ق.م، ومنحهم القصر أراضي على ضفاف الفرات كمكافأة لخدماته. انظر:

ف. عبد الله، خبرو (خابيرو) ص ١٦٠ أيضاً:

Kupper, CAH, II-I.P.27

١٦٧- Kupper, CAH, II-I.P.27

Kupper. Ibid. P.29

١٦٨- پارو، ماري. ص١٥٣

١٦٩- نفس المرجع. ص١٥٥

١٧٠- نفس المرجع. ص ١٦١

١٧١- Charpin, Histoire de Mari. P.22

الرواية بين التأريخ والإبداع

سلمان حرفوش

التأريخ والإبداع من أهم فعاليات الوعي الإنساني التي وفرت للجنس البشري قفزاته الحضارية المذهلة. فالتأريخ ذاكرة وتراكم خبرات على أساس متين من رصد الواقع بدقة وشمولية، بينما الإبداع تجاوز لذلك الواقع بقفزة مجنحة

(*) سلمان حرفوش: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي. له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

مستندها الخيال والاستباق. ويغرق التأريخ في تفاصيل التعاقبات الكرونولوجية رغم عدم تخليه عن محاولته الدائبة للإمساك بخيط المطلق والثابت عبر النسبي والمتحول- يقال فلسفة التأريخ-، أما الإبداع فيسعفه الخيال والحدس لتحقيق القفزة المرجوة نحو المطلق. ومأأوسع نشاطات التأريخ، ومأأرحب آفاق الإبداع!! فهنا لديك الصناعة والزراعة وكل مايساهم في ترويض الطبيعة وإخضاعها، ناهيك عن الفلسفة والموسيقى ومالف لفّهما. وهناك تستطيع ملاحقة الإجتماعي، والسياسي، والديني، والعلمي... إلى آخر هذه اللائحة التي تكاد أن تكون دون نهاية. وإذا كان لكل من هذين النشاطين ميدانه المستقل فإنهما يتعانقان ويشكلان وحدة متكاملة في الإبداع الروائي، حيث تلتبس الحدود بما يدعو إلى الدهشة والإعجاب معاً. وليست الرواية صيغة موحدة الأداء والمضمون، وإنما هي حقل لانهائي الاحتمالات من التقابلات - أو التناقضات- تلازماً أو تلاحقاً، دون أن يغني طرف عن آخر. هذا التنوع، وهذا التلازم للأطراف المتقابلة- أو المتناقضة- شرط أساسي، أو لنقل سمة أساسية في الإبداع الأدبي عموماً، والروائي تخصيصاً. وقد رأينا في دراستنا هذه النزوع إلى الجانب التطبيقي، حيث قررنا سلفاً تناول الأعمال الكاملة للروائي السوري عبد الكريم ناصيف.

وأول مالفت انتباهنا لدى الانتهاء من قراءة تلك الأعمال أنه لو لم يكن عبد الكريم ناصيف، لكان من الواجب إيجاده، استكمالاً وإغناءً للحركة الأدبية السورية في زخمها القوي المتنوع. ومن يستطيع تصور الأدب الفرنسي مثلاً دون الكسندر ديما وفرسانه الظرفاء من جهة، وبلزاك وملحمته الإجتماعية الصاخبة من جهة أخرى؟ أو الأدب الانكليزي دون شكسبير وديكنز؟! أو الأدب الأمريكي دون همنغواي وملڤيل؟! أو الأدب الروسي دون تشيخوف ودستويفسكي... على بعد الشقة واختلاف المشارب بين جميع هذه الأمثلة العابرة؟!! ففي الأدب، كما في الحياة،

تستدعي وتكمل النقائض بعضها بعضاً. فمتى قام من يرفع بنيانه مثلاً على التحليل النفسي، كان لابدّ من ظهور من يتحرّى تفاصيل الواقع الإجتماعي، وحتى البيولوجي. وإذا كان من يتأنق في نظامه اللفظي حتى الترف والإسراف، تصدّى له بالضرورة من يدعو إلى تبسيط اللغة حتى التلاشي- لو كان هذا بالإمكان-!! ناهيك أن الفرد رغم خصوصياته المميزة يظل في جانب من مقوّماته المحورية نتاج- أكاد أقول إفراز- حالة اجتماعية محددة:

إذا القوم قالوا من فتى خلتُ أنني

عُنيتُ فلم أكسل ولم أتبلد

نعم، البطولة استجابة حماسية لنداء خفي تطلقه الجماعة. وهذه النداءات الجماعية الخفية تحرك جميع الكوامن، وترسم معالم الشخصيات المختلفة المتباينة. وما أمتع الوقوف المتأني أمام أي تجمع بشري: القرية، الحيّ، مؤسسة ما، وحتى الصف المدرسي، ومراقبة «النماذج» التي يتمّ إفرازها عفو الخاطر. فلكل تجمع مهرجه، ومشاغبه، ومتزنه، وبطله، ولمّاحه، ولامباليه، مثلما تجد فيه أيضاً الضائعين على التخوم الرجراجة، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء. الوجود تقابل وتكامل وفي صميمه ضرورة توافر جميع العناصر، وإمكانية الاستنجاد بأكثر من بديل. ولولا هذا التنوع الفريد، الفذّ، رغم تعارضاته، لما كان استمرار، ولتوقف كل تقدم. وينطبق هذا القانون، لنقل الطبيعي، على الحركة الأدبية السورية التي جاءت حافلة بجميع الاتجاهات. وحين أصبح من ألزم الضرورات لتلك الحركة رصد العمق السوسيولوجي والوطني في سوريا على أفق كلاسيكي ملحمي، كان عبد الكريم ناصيف! إنه «الحالة» الوحيدة لرصد مجمل السيرة الوطنية منذ مطلع هذا القرن تقريباً، وعلى امتداد فئات المجتمع السوري. فأبطاله، من بدو وفلاحين وأبناء مدن، يمثلون جميع الشرائح والنماذج. وأما موروثه المختزن في أعماق اللاشعور منذ القراءات الأولى، فحمله على الدوام سمتاً

هادياً، اجتمعت فيه السير الشعبية- وعلى رأسها سيرة بني هلال- مع «ألف ليلة وليلة» والمصادر التراثية المتنوعة. ثم جمع إلى هذا الإرث المحفور في حافظتيه: الواعية واللاواعية، انتماءه البعثي سياسياً- وليته ألغى ظلال ذلك الانتماء في محراب الإبداع-. ولانستطيع في هذه المقدمة إلا أن نلفت مباشرة نظر القارىء الى السمة المميزة لهذا التيار الناصيفي الهادر، الحافل بأغنى النماذج الروائية، ألا وهي سمة: كتابة السيرة الوطنية السورية وفق معادلة راسخة في وعي الكاتب، قوامها نوسان متوازن بين الهاجس الوطني والهمّ الإبداعي على حد سواء. كلمات قليلة نقولها تمهيداً وننتقل مباشرة من بعدها إلى:

بانوراما ناصيف الروائية

لايرضى ناصيف وهو يرسم لوحته الروائية بأقل من الإطلالة البانورامية الشاملة، حيث تتجول ريشته- أو قلمه... لافرق! - على التاريخ السوري منذ بدايات هذا القرن وحتى اللحظة الحاضرة، لحظة الإبداع لديه. لكن لابدّ من منظور موحَّد يضبط النسب والتناسب ويحدّد مركز النظر. فأين هي في أعماله بؤرة تجمّع كل الخطوط؟؟ إنها صبوة الحرية المضطرمة أبداً في الأعماق الدفينة. نعم، ناصيف من الحرية وإلى الحرية، وماأحسبه أمسك القلم يوماً إلا والحرية تناديه وتلهمه- هذا على الأقل ماتقوله جميع رواياته دون استثناء-. وتأخذ هذه الحرية جميع أبعادها معانقة أرحب الآفاق ضمن مستوياتها الثلاثة:

- الفردي،
- والإجتماعي،
- والوطني.

فالأفراد، من ذكر وأنثى، داخل حدود «إقليمه» الروائي المستقل يقاتلون ببسالة، ويضحّون دائماً دفاعاً عن حقّهم في: الحب، وتحدّي المواضعات البالية، وملاحقة طموحاتهم الإنسانية المثلى. وهم أبطال، لا

لأنهم محور الصراع الدرامي فحسب، وإنما لأن البطولة جزء لايتجزأ من شخصياتهم الفريدة. والحرية هي محرك تلك البطولة و. . . شمسها الهادية. وما أكثر ماتشرق الشمس في روايات ناصيف! فإن لم تشرق يوماً، ظلّ أبطاله على لهف ينتظرون الفجر الواعد.

والفئات الإجتماعية هي الأخرى في حركة لاتهدأ طلباً للتحرّر والعدل. وهل ينفصل مطلب الحرية عن العدالة ورفض الظلم؟ وقد يكون من أبرز الأمثلة في هذا المجال لدى ناصيف ماجاء في روايته «الطريق إلى الشمس/ تشريقة آل المرّ»، بصدد بناء قرية «أم العيون»- هكذا أسماها وهي مسقط رأسه- على أيدي المهاجرين من الفلاحين الهاربين شرقاً من بطش الأتراك عشيّة هزيمتهم النهائية. وبينما نشهد في تلك الرواية صراع شريحة محددة- من الفلاحين-، فإننا نجد في رواية «المخطوفون» نماذج مختارة من شرائح اجتماعية متنوعة. فهذا يمثل البدو، وذاك الفلاحين، وثالث صغار العمال، الخ. . والجميع على متن سفينة الأمل نحو أرض جديدة، أرض لم تطأها أقدامهم بعد لأن قراصنة مجهولي المصدر- من الصهاينة وفق أقوى الإشارات- إعترضوا تلك السفينة في عرض البحر، فتسلّلوا إليها حيلةً وخداعاً، ثم هاهم يختطفونها ويحتجزون ركابها- حتى تاريخه، وإلى أجل غير معروف-!

وأبعد من هذا وذاك، تمضي الحرية صعوداً نحو أرحب الأمداء، وهانحن مع التحرك الوطني الشامل باتجاه الاستقلال والتحرر، من الأتراك العثمانيين أولاً، ومن الفرنسيين ثانياً، والصبوة المثلى: بناء الدولة الحديثة على أسس المساواة والعدل، دون التخلّي للحظة واحدة عن حلم الوحدة العربية، ذلك الحلم الذي ذهب أدراج الرياح مرتين: مرّةً لدى خيبة تحالف العرب مع الإنكليز والفرنسيين وهذا التحالف الذي مزّقه اتفاق سايكس- بيكو؛ ومرّةً غداة الانفصال الذي دمّر «الجمهورية العربية المتحدة»، معيداً المصريين والسوريين إلى قواعدهم الإقليمية. . . سالمين، اللهم ماخلا مرارة

موجعة بقيت ماثلة في أعماق العديد من السوريين، ومنهم كاتبنا الذي عايش تلك الأحداث أولاً بأول- وينقل عنها في «العشق والثورة» كما في «المد والجزر»، وصفاً تفصيلياً حافلاً بالعواطف والأحداث.

دعونا بادىء ذي بدء نقدم روايات ناصيف وفق تسلسل صدورها:

١- الحلقة المفرغة / عام ١٩٨٤/ .

٢- البحث عن نجم القطب / عام ١٩٨٥/ .

٣- المدّ والجزر (الصعود) / عام ١٩٨٦/

٤- المدّ والجزر (الانكسار) / عام ١٩٨٧/ .

٥- العشق والثورة / عام ١٩٨٩/ .

٦- الطريق إلى الشمس (تشريقة آل المر) / عام ١٩٩٢/ .

٧- المخطوفون / عام ١٩٩٤/ .

٨- في البدء كانت الحرية / عام ١٩٩٤/

٩- الطريق إلى الشمس (شرق/ غرب) / عام ١٩٩٦/ .

ومن يقرأ هذه الأعمال مجتمعة تترامى أمامه «الحكاية» السورية وقد انجلت وتأطّرت ضمن ثلاثة منظورات:

١- التأريخ الوطني والسياسي العام.

٢- التوثيق - درامياً- لبعض الشخصيات والأحداث.

٣- الملاحقة السوسيولوجية.

١- التأريخ الوطني والسياسي العام

تبدأ الحكاية السورية في المعمار الروائي الناصيفي مع ثلاثية: «الطريق إلى الشمس» التي صدر الجزء الأول منها عام ١٩٩٢، وتأخر صدور الجزء الثاني حتى عام ١٩٩٦، بينما مانزال بانتظار الجزء الثالث والأخير. ونتابع في الجزء الأول كفاح الشعب السوري للخلاص من الاستعمار العثماني منذ البدايات حتى الدخول الظافر لقوات الثورة العربية إلى دمشق. أما الجزء الثاني فيرسم إشراقات وأفراح ذلك المدّ الظافر، لكن.. لبرهة وجيزة من

الزمن، إذ يطل الاستعماريون الجدد - فرنسيون هذه المرة - ، وهاهم يحكمون قبضتهم على كامل التراب السوري، بدءاً من الشريط الساحلي أولاً، ثم انتشاراً في الداخل على امتداد أرض الوطن. ونحضر في هذا الجزء انتفاضة القاوقجي غير الموفقة في مدينة حماة، لتكون الخاتمة مع أبطال الاستقلال - الذي لم يتحقق بعد - وقد تفرقوا مهزومين. لكننا في عام ١٩٢٥، وهذا تاريخ بدء الثورة السورية الكبرى على الفرنسيين. ولنا أن نعلم علم اليقين - منذ الآن - أن الجزء الثالث الذي لم يصدر بعد سوف يتابع مسيرة الكفاح حتى الجلاء والاستقلال في ١٧ نيسان / أبريل ١٩٤٦.

وإذا أراد القارىء استجلاء مرحلة مابعد الاستعمار الفرنسي كان عليه الرجوع إلى الرواية الأولى «الحلقة المفرغة». ففيها إطلالة متأنية لكن . . . من شرفة فلسطينية - !! - ، وذاك أن البطلة، يسرى رمضان، الفلسطينية المولد، تقدم مذكراتها الحافلة، بدءاً من ١٩٤٨، حيث قام اليهود الصهاينة بترويع الأهلين في حيفا. وكان نصيب يسرى - كانت ماتزال أقرب إلى الطفولة - طردها مع عائلتها، من بعد اغتصاب والدتها جهاراً في ركن من الدار، واختفاء الوالد الذي يظن في البداية أنه قتل. لقد توجهت الأسرة شمالاً مع جميع الفارين باتجاه الأراضي اللبنانية. ثم، من بعد أحداث وأحداث، يكون الاستقرار النهائي في سوريا: في دمشق - مخيم اليرموك، وفي اللاذقية على الشاطىء السوري، تنتهي حياة تلك المشردة الخالدة قتلاً في ظروف غامضة، بعد أن تكون قد روت مجمل حركة الأحداث التاريخية، المفاجئة والمتلاحقة، وصولاً إلى حرب حزيران ١٩٦٧، وإلى مابعد الحرب بفترة قصيرة.

زيادة في الإيضاح وجلاء الأمور، يمكن لقارئنا الانتقال مباشرة إلى «العشق والثورة»، ليتابع تحت المجهر الروائي فترة الوحدة المصرية - السورية (١٩٥٨ - ١٩٦١) ومن بعدها الانفصال، ثم التحضر للانقضاض على تلك الحركة الانفصالية عبر حركة حلب العسكرية، التي، وإن انتهت حينها إلى الفشل، كانت بوابة العبور إلى الثامن من آذار / مارس ١٩٦٣.

هانحن الآن إذن مع بداية عهد جديد، ومقاليد الحكم في أيدي البعثيين! والحكاية بأكملها يتابع القارىء تفاصيلها في ثلاثية «المد والجزر» بجزئيها: الأول، وهو يحكي قصة «الصعود» إلى عام ١٩٦٧، والثاني، وهو يرسم بدقة مرارة مابعد هزّة حزيران تحت عنوان «الانكسار»، وصولاً الى مطلع السبعينات. ومما لاشك فيه أن الكاتب سوف يتابع في الجزء الثالث من مدّه وجزره حكاية السبعينات والثمانينات. ومن كانت «بصلته محروقة» ولايطيق الانتظار- خاصة وأن ناصيف يبرع أيّما براعة في التشويق وتحريك كوامن اللهفة والترقب والفضول- فيمكنه مؤقتاً الاستعانة بـ «وباء» هاني الراهب. وذلك أن الكاتبين يكملان بعضهما بعضاً، ولو صدق العزم منهما لكان بإمكانهما تأسيس مدرسة خاصة للرواية السورية التاريخية... على تباعد المنظور الفني بينهما!

على أن القارىء يمكنه أن يروي غليله قليلاً، ويبل ريقه بجرعة من «المخطوفون» عن الحقبة إياها... تلميحاً*. فهذه الرواية هي السابقة في الترتيب الكرونولوجي لتعاقب أعمال ناصيف، وهي نسيج مستقل يلامس فيه الكاتب الرمز الأصفى من خلال تلك السفينة المبحرة بجمهور الحالمين بالغد الجميل نحو عالم الأمل والحقيقة، ثم هاهي تختطف في أعالي البحار!! إنها، إن شئت، مأساة ضياع وطن- قضية فلسطين-، مثلما هي أيضاً مأساة التصارع على السلطة السياسية في بلدان العالم الثالث قاطبة. ورغم عدم انفصالها كلياً عن التأريخ السوري والعربي، تندمج «المخطوفون» مع رواية «في البدء كانت الحرية» بتفردهما واستقلاليتهما. فالرواية الأخيرة يجرب الكاتب فيها أسلوب التحليل النفسي والسوسيولوجي: إنها عرض جميل مؤثر لقصة حب عنكبوتي قاتل، نجح الذكر فيه بالفرار من زوجته المفترسة. ولكن.. تيسّرت معه أخيراً بالوصول

* - ومن لايرضى عن التصريح بديلاً فعليه بـ «البحث عن نجم القطب»، ففيها بغيته المنشودة.

إلى الحب الإنساني المتكافىء القائم على الحرية، والعفوية، والثقة. علماً أن الرواية لاتنسى الخلفية التاريخية المؤطرة للأحداث: إذ أضاع البطل ذاته وحبه بعيد حرب ١٩٦٧، ثم استعاد الذات والحب بتوقيت متزامن مع حرب ١٩٧٣.

روايات روايات، والتاريخ السوري شلال هادر، غنّي ومتفجّر على مرّ السنين وكلّها. . حبالى بالمفاجآت والمفارقات التي لاتنتهي. لذا كان لاغنى عن رواية «البحث عن نجم القطب»، لتعقب التاريخ السوري اللبناني هذه المرة، عبر تفاصيل عبثية الحرب الأهلية اللبنانية. فالبطل سوري تحاصره الأحداث في بيروت. وبين بيروت ودمشق- جمادى الأولى وجمادى الثانية، كما أطلق عليهما الكاتب تمويهاً ممازحاً لايخفى على عين!- تنتقل عدسة ناصيف التي تريد ألا تغفل عن شيء.

إنه التاريخ السوري الحديث إذن، بخطوطه الوطنية والسياسية العامة؟! نعم، بكل تأكيد. هنا سوف ينبري من يتأفف، بلطف أو خشونة، موضحاً أن هذه الروايات تحوي «أغلاطاً»، هذا إن لم تكن «مغالطات»- !!- وقد يمضي هذا المتأفف مع ضلاله النقدي مفنداً هذه الشخصية أو تلك، لأنها. . على أرض الواقع مغايرة لما جاء في الروايات. ألا فما أعجب مثل هذه الانتقادات التي نسمعها دائماً في أكثر من مجلس! ومن قال إن الرواية التاريخية الإبداعية يمكن أن تكون مجرد تأريخ توثيقي؟ بل هي أولاً وأخيراً خلق أدبي لحمته الصراع والشخصيات الخيالية التي أحكم إغلاق الباب الفني عليها داخل دفّتي الرواية، وفق المنطق الداخلي للعمل الإبداعي. وماأصدق قوله من قال- ولعلي أنا شخصياً قائلها- إن الإبداع الأدبي أجمله أكذبه، وأبلغه وأمتنه ما انغلق بإحكام ودقة على قوانينه الداخلية. كلا، ليست روايات ناصيف محض توثيق. وإن استمد نسيجها الدرامي خيوطه من المادة التاريخية، فلا يعني هذا أنها: تأريخ. ولو كانت كذلك لكان من حقنا أن نرفضها ونسأل الكاتب بقسوة: «لماذالم تسلك السبيل الأيسر لك

ولنا وتكتب مجموعة مقالات - أو مذكرات- موثقة بالمراجع والشهادات المختلفة؟؟» بل هي رؤية الكاتب للأحداث. والأهم من هذا وذاك أنها العالم الفسيح الذي تضطرب في داخله، وعلى امتداد تخومه، شخصيات تنتفض - رغم فنيتها وخياليتها- حيّةً، مقنعة، مؤثرة، وتعايش وجداننا ومعاناتنا، تماماً كما لو كانت شخصيات حقيقية. وهذا التجسّد الحيّ للشخصية الروائية الخيالية هو موجب وجودها الوحيد.

بل إننا- ودون تجنٍّ- قد نلوم الكاتب لأنه لم يقف دائماً عند الرؤية الفنية حين سمح، هنا وهناك، لانتمائه البعثي أن يرمي ظلاله داخل عالم الإبداع الروائي. فالتبشير السياسي أياً كانت هويته: بعثياً أو شيوعياً، علمانياً أو سلفياً أصولياً، مقتلٌ حقيقي في الشخصية الروائية، التي لايمكن أن تكون وتبقى خالدة مالم ترتفع إلى مستوى النموذج الإنساني الشمولي. ولينظر القارىء إلى الجزء الأول من «الطريق إلى الشمس/ تشريقة آل المرّ»، على سبيل المثال. فهو عمل روائي لاتشوبه شائبة، ويحلّق فيه الكاتب معطياً أجمل ماعنده: إنه أثر خالد بكل معنى الكلمة. ولايتمايز عما سواه من روايات ناصيف إلا بخلوّه من انتماء الكاتب - وبالتالي تبشيره- الإيديولوجي. وذاك أن الروايات تتناول حقبة مطلع القرن العشرين حيث لم تكن أحزاب الخمسينات قد نشأت بعد.

ويمكننا بهذا الصدد الوقوف ملياً حيال «المخطوفون». فما أجمل مدخل الرواية ونحن نواكب سفينة حقيقية، مبحرة الهوينى بركابها الحالمين بالعالم الجديد!! إنها سفينة، والبحر بحر، والسماء من فوقهما سماء، والشمس تشرق وتغيب، وطاقم البحارة من لحم ودم، وهم يؤدون أعمالهم اليومية بهمّة ونشاط. ونعلم علم اليقين آنذاك، ونحن على لهف وتشوق، أننا بصدد رواية فريدة في بنائها الرمزي المتقن، وبراعة العرض الدقيق المحسوس. إنها توأم «الشيخ والبحر» لهمنغواي، هكذا يهمس صوتنا الداخلي! ولكن، هاهو الكاتب ينعطف نحو التبشير. إنه بالتأكيد تبشير

مواربٍ، غير مباشر، ولكنه ترميزٌ متطفل يفسد انسياب السرد وتطور الأحداث. لكأننا أمام ساحر أتقن ألعابه أيما اتقان، ففتن جمهوره وملك عليه نفسه. ثم هاهو، دون أي موجب، يكشف أسرار لعبته، فيحطم متعة ذلك الجمهور بعد أن جعله يحبس أنفاسه.

ولنأخذ «في البدء كانت الحرية» تأكيداً لما نحن بصدد البرهان عليه. فالرواية مكتملة، شديدة التماسك، في بنيان عضوي مترابط شكلاً ومضموناً. لكن. . . ماعلاقة حرب ١٩٦٧ بدايةً، ثم حرب ١٩٧٣ ختاماً، بمأساة ذلك الـ«سهيل» الذي أفلت بصعوبة من براثن «أنثى» الافتراس، وبعد أن «داخ السبع دوخات» حظي أخيراً بـ«أنثى» الحب والحرية؟؟! كلا، لايعطل الإيماء من بعيد إلى حربي حزيران وتشرين بناء الرواية، ولايشغل حيزاً يذكر، لكنه بمثابة وخزة دبوس تفسد للحظات متعة الاستغراق في العمل والانسجام الكامل معه: إنه إقحام دون أي موجب على البنيان الفني الذي يجب أن يحقق دائماً وحدته العضوية الكاملة دون أي تشتت.

أما في «العشق والثورة» فيجرب ناصيف أسلوباً جديداً في الكتابة الروائية حين يزاوج ببراعة بين خطين دراميين متكاملين، متباعدين ومتقاربين في آن معاً: خط الحاضر وأبطاله رجال حركة حلب المشهورة قبيل ٨ آذار/مارس ١٩٦٣، وخط الماضي وأبطاله رجال الشيخ صالح العلي الثائرون في جبال اللاذقية على الفرنسيين. وحلقة الوصل بينهما ذلك الوجه النسائي الفذّ: زنوبيا، بنت الجبل التي حملت السلاح. زنوبيا الفريدة تلك سوف تكون لنا عندها وقفة طويلة، هي وشمس البدوية، بنت الشيخ نواف، في دراسة لاحقة عن: «نساء عبد الكريم ناصيف»-!!- نعم، «العشق والثورة» صنو «تشريقة آل المرّ» إتقاناً وتماسكاً، دون أي تبشير: فالماضي يوازن الحاضر ويضبط إيقاعه المتوتر. كما أن حركة حلب تخلو إلا من العرض

الدرامي المتكامل: إنها مادة تاريخية أحسن توظيفها درامياً، فهي المرآة التي تتلامح في أجوائها ظلال ثورة اللاذقية أثناء الانتداب الفرنسي.

وعلى العكس منها، فإن «المدّ والجزر» لاتنجح في الإفلات من فخّ التسيّس، وتترهل في بعض أقسامها بالانقسامات والصراعات السياسية، مع وقوف الكاتب دون مواربة إلى جانب فصيل محدد من فصائل تلك الصراعات*.

من طرف آخر، قد نجد ضمن هذا المنظور بالذات من يشجع ويبدي نفوره تلميحاً وتصريحاً من أعمال ناصيف الروائية، وصولاً إلى التجني المتهور- والمتحامل- بتجريدها من كل صفة إبداعية. والسبب؟ ببساطة، ليس جميع القراء من البعثيين!! لقد حفلت فترة الخمسينات بجميع الاتجاهات السياسية المتصارعة، فكيف يقبل الشيوعي- أو القومي السوري، أو... - إسقاطه من اللوحة السياسية السورية؟! هنا، نعود مجدداً أمام حجج التسييس والتوثيق داخل حدود الإبداع الأدبي، وهي حجج باهتة، لن نعيد مناقشتها مرة ثانية. بل إننا، استدراكاً وتصحيحاً، نريد أن نؤكد منعاً للاصطياد في المياه العكرة على أن انتقاداتنا ماهي إلا ملاحظات عابرة. فالتبشير لدى ناصيف من الهنات التي عرف كيف يتجاوزها ويغطيها بالغنى المذهل للشخصيات الروائية على امتداد أعماله المتلاحقة. فهو يتجول في خبايا النفوس، ويغوص إلى الأعماق الإنسانية البعيدة الغور، بكل مافي تلك الأغوار من مفاجآت وتقلبات. ناهيك في نهاية المطاف عن الأفق الملحمي الشعبي الذي تأطرت تلك الشخصيات الغريبة داخل أمدائه الفسيحة.

نعم، إنه التاريخ السوري الحديث ولكن... بعد تحوله فنياً وجمالياً

* - لنا كبير الأمل أن تفلت جميع هذه السطور من... «مقص» الرقيب، لأنها أولاً وأخيراً مناقشة محايدة في حيثيات الإبداع ولاعلاقة لها بتاتاً بالتنظير السياسي.

إلى «سيرة» وطنية بطولية، اتخذ الكاتب فيها بجدارة وتمكن صفة «الراوي». وكان في هذا الإلهام الروائي أقرب ما يمكن إلى نوازعه الدفينة المستمدة من سيرة بني هلال بكل تنويعاتها الشعبية المعروفة. إنها المصدر البعيد الذي تشرّبت به - وفق جميع الشواهد في أعماله المختلفة - طفولته الأولى وتباشير الشباب. ثم جاءت «الرواية» زمن النضج من بعد الاختمار الطويل، فكانت لـ «السيرة» القديمة الكامنة كمون الجمر تحت الرماد، بمثابة إسقاطها المتطور الحديث. وكان بنو هلال قد مضوا غرباً، وهاهم ينبعثون في التاريخ المعاصر - على يدي ناصيف - ويمضون مع الشعب السوري، شرقاً هذه المرة... نحو الشمس. كانت لهم في الماضي «تغريبة» هلالية، فمن يمانع في أن تكون لهم «تشريقة» سورية؟! وهم هم، الأبطال دائماً، رجال العزم الذين لا يحيدون عن الكرامة والحرية. نعم، أصدق عنوان يمكن لروايات ناصيف أن تندرج تحته هو أنها: «سيرة وطنية». وخير ما يمكن أن تعرّف به تلك السيرة أنها: «التشريقة السورية المعاصرة».

٢- التوثيق الدرامي:

رأينا كيف ارتسمت الخطوط العريضة للتاريخ السوري المعاصر، وناقشنا مطولاً مزالق التبشير، وماله وماعليه في ذلك التناول الدرامي لحقبة تاريخية طويلة الأمد. ونتحول الآن لنرصد جانباً هاماً من تلك الأعمال، ألا وهو توثيق:

أ- وقائع سياسية محددة،

ب- شخصيات سياسية معروفة.

ج- بعض المعالم والمواقع الجغرافية.

مع الإشارة دون تأخير إلى توظيف هذا التوثيق ضمن سياق العمل الروائي. التاريخ ذاكرة لا تموت، والإبداع إحياء للوعي المنفعل. وفي روايات ناصيف يتحقق للقارىء: إنعاش ذاكرته، وتحريض، بل تأجيج وعيه. وذاك أنه يعود إلى أحداث أليمة ومفرحة، فيعايشها من جديد،

صفحة من بعد صفحة، لحظة وقوعها، تماماً كما سبق له أن عايشها إن كان قد تقدم به العمر قليلاً. فإن كان من الأجيال الجديدة، فهي نافذة بعيدة الإطلالة، تساعده على استعراض مجمل التاريخ الوطني منذ مطلع هذا القرن، وتوفر له التعرف بتشويق على أهم الأحداث التي هي أساس الواقع الذي تقف عليه قدماه حالياً.

فماذا أهمل ناصيف من وقائع وأحداث كانت وتظل «مفاصل» ونقاط علام بارزة؟ الجواب ببساطة: لاشيء على الإطلاق. وليرافقنا القارىء ملياً منذ الرواية الأولى «الحلقة المفرغة»، فنشاهد معاً سقوط «الأحلام» بتلميح سريع ومموارب، لكنه غير مستتر. ناهيك أن الرواية بأكملها قصة حقيقية، وبطلتها متورطة بتهمة تجسس، والتهمة صحيحة غير ملفقة. وفي السياق نفسه يكون التلميح واضحاً- يكاد أن يكون تصريحاً- إلى الجاسوس الإسرائيلي كوهين، الذي قاد أكبر عملية تجسسية في سوريا إبان الستينات إلى أن تم إلقاء القبض عليه وإعدامه. ونعايش في الرواية الأجواء «الراقية» التي عاش فيها كوهين، وترددعليها من تردد ممن علقوا بصنّارته المزودة بأشهى طعمين: المال والدعارة. ودع عنك الأبهة والوجاهة وهما من المتممات اللازمة لهذين «الأقنومين»!

فإذا ما انتقلت إلى الرواية الثانية «البحث عن نجم القطب»، تعرفت عن قرب على مجريات الحرب الأهلية اللبنانية. ويأخذ الكاتب بيدك بدراية ومهارة، فينقلك بين بيروت ودمشق لتعايش «مناخ» الرواية الأولى مكاناً وزماناً، لكن بشخصيات مختلفة، وبمنظورات متباينة، علماً أن الرؤية النهائية واحدة. ولاينسى الكاتب أن يتجول معك هذه المرة بهدوء لتتفقد وإياه بقايا تل الزعتر المحطمة، هدماً وإحراقاً، بينما لم يمرّ ذكره في الرواية الأولى حتى مرور الكرام.

أما في الروايتين اللاحقتين من ثلاثية «المدّ والجزر» فترافق المدّ بمعايشة وقائع ٨ آذار / مارس ١٩٦٣ تفصيلاً، والصعود المظفّر للبعثيين إلى سدّة

الحكم السوري بعد هزيمة الانفصاليين أولاً، والناصريين ثانياً بعيد ذلك التاريخ، حين تم إحباط حركتهم المسلحة لدى محاولتهم الفاشلة السيطرة على رئاسة أركان الجيش في ساحة الأمويين. ويستمر ذلك المدّ في صعوده الهادر الى مشارف حزيران ١٩٦٧. هنا يكون الانتقال إلى الجزء الثاني حيث يسيطر الجزر من بعد مطرقة الخامس من حزيران. ومن أراد معايشة مرارة تلك الأيام السوداء فعليه برواية «الانحسار» تلك. لأنك أيها القارىء المتشوق لإيقاظ الذكريات، وإلهاب العبر، تجد فيها الوصف الدقيق من كاتب عاصر الأحداث وشارك فيها، إذ كان، كما هو معلوم، على خشبة المسرح آنذاك، وكانت له بالتالي إطلالاته على المنصة وعلى الكواليس على حد سواء. بحكم موقعه المسؤول حينئذ.

فإذا أصبحت مع الرواية الخامسة «العشق والثورة» أمكنك أن تتابع بعض معارك الجبل بقيادة الشيخ صالح العلي الثائر على الفرنسيين. كما يمكنك طبعاً تعقّب أدق جزئيات حركة حلب، أولاً بأول. ولا يسعنا في هذا المجال إلا التنبيه إلى تقاطع الأحداث مكاناً وزماناً في الروايات الخمس هذه. وهنا نستطيع أن ننصح القارىء بتعميق متعته الجمالية عن طريق إجراء مقابلات وتكاملات وفق المنظورات المختلفة في كل رواية على حدة، ثم بينها مجتمعة في باقة موحّدة الرؤية والأسلوبية الأدبية: إنها خمس روايات متجاوبة الأصداء ومن الضروري قراءتها . . . بالجملة!

لكن الرواية السادسة «الطريق الى الشمس/ تشريقة آل المرّ»، تخرج بالضرورة عن ذلك التقابل المتكامل برجوعها إلى مطلع القرن العشرين - تحديداً نهايات الحرب العالمية الأولى -. ففيها، يعود القارىء إلى سيرة الأجداد، ويعيش الأيام الأخيرة للعثمانيين في سوريا، كما يعاين عن قرب اندحارهم والدخول الظافر لقوات الثورة العربية المتحالفة مع الثنائي الإنكليزي - الفرنسي بقيادة اللنبي.

أما الجزء الثاني «الطريق إلى الشمس / شرق- غرب» فيتابع سرد

الحكاية الحافلة بالتشويق، مروراً بدخول غورو إلى دمشق بعد معركة ميسلون، وهو الدخول الأليم الذي توّجه بعض الوضعاء بنذالة لم يسبق لها مثيل، حين فكّوا خيل عربة غورو، وتطوعوا- ملعونين أبد التاريخ- بجرّها نيابة عن ذوات الأربع. لقد مرّت الحادثة بسلام كما يرويها شاهد عيان ذائع الشهرة، ألا وهو السياسي السوري الراحل خالد العظم في مذكراته / الجزء الأول. وأما ناصيف فينقل بطله عزيز المرّ ليشاهد تلك الواقعة المخزية مع صديقه ورئيسه صبري بديوي. ويدفع ناصيف، مشكوراً، بطله ليتحمس ويطلق رصاصة على الموكب! وماأحسب تلك الرصاصة اليتيمة إلا لعنة الحنق والغيظ التي أراد الكاتب صبّها على رؤوس الأنذال.. ناهيك أن «العزيز المرّ» يفرّ مباشرة بعد إطلاقها الطائش! ويحضر القارىء في هذه الرواية الاستعداد، والتنفيذ غير الموفق، لانتفاضة القاوقجي في حماة قبيل بدء الثورة السورية الشاملة على الفرنسيين. كما يرافق لجنة كرايمر المكلفة دولياً باستطلاع الرأي العام السوري حول الانتداب الفرنسي. ويشارك في الآن نفسه في بعض اجتماعات «المنتدى الأدبي» في حماة، ومن رجالاته عم السياسي السوري الراحل أكرم الحوراني، مع نفر من أبرز الوطنيين في تلك المدينة، التي لعبت دوراً بارزاً في السياسة السورية بما قدمته من شخصيات معروفة، من جميع الشرائح والاتجاهات.

بقيت لدينا رواية «المخطوفون»، وفيها سرد رمزي للاحتلال الصهيوني، مثلما تتضمن إشارات غير خافية إلى الصراعات السياسية الداخلية في سوريا. ويجعل الكاتب من تلك الرواية مستنده ليأخذ بيد القارىء إلى أقبية السجن، وهي تجربة عرفها شخصياً. على أن ناصيف لم يجعل من السجن - كما هو شأن القصصي السوري ابراهيم صمويل في مجموعته الأولى: رائحة الخطو الثقيل- موضوعة محورية لديه. ببساطة، لأن التاريخ الحقيقي يكتب خارج السجن، ناهيك أن أجواء أبطال ناصيف- أحفاد بني هلال كما رأينا- تحمل نكهة مغايرة: البطولة والفروسية

والحماس. فهم، حتى في الهزيمة، وحتى في السجن، يحتفظون بتماسك بنيانهم الداخلي، وينفخون دون يأس في جذوة الأمل لتظل وهّاجة متوقدة.

فماذا عن «في البدء كانت الحرية»؟ هي دون شك بعيدة نسبياً عن التاريخ، العام والسياسي. ولكنها رغم التوجه البسيكولوجي والسوسيولوجي تطل في تلميحات خجولة، هنا وهناك، على المادة التاريخية، خصوصاً ماكان من واقع الحال اللبناني. وعلة هذه الإطلالة اللبنانية أن المقام استقر بالزوج الهارب من الزوجة المفترسة في بيروت تحديداً، وهناك أطلع على الواقع السياسي والاجتماعي، لأنه، وهو الـ «سهيل» الهارب من الـ «ثريا» عمل سائقاً لدى أحد النواب. والنائب المعنّي من عائلة سياسية معروفة!

وبطبيعة الحال تزدحم تلك الأعمال الروائية بالشخصيات السياسية والأدبية و«الوجاهات». فمنها المتخفّي وراء أسماء مستعارة، ومنها من يرد اسمه صراحة دون أي تمويه. وتترافق هذه الشخصيات الحقيقية، كتفاً إلى كتف، مع الشخصيات الخيالية. ويتعاون الجميع - بإدارة وتوجيه الكاتب - على رسم وإحياء معالم الحركة الدرامية القائمة دائماً وأبداً على المواجهة والصراع: فهي في كرٍّ وفرٍّ، وتقلبات ومفاجآت لاتتوقف على امتداد تلك الأعمال الملحمية. وهاهم أمامك أبطال الثورة السورية، وأشهر الزعامات الحموية، ورجالات الثامن من آذار، التنظيم العسكري والتنظيم المدني على حد سواء. وهاهي بعض الزعامات الناصرية، وبعض صالونات العاصمة المشهود بها بالكياسة والنعومة، والأبهة واللياقة، فهي الأقدر بين جميع البيوتات السورية على تنظيم «رودواج» جميع الواصلين إلى منابر المسؤولية والحكم. على أننا يجب أن نتساءل: هل من الضروري معرفة تلك الشخصيات لدى قراءة ناصيف؟ قد يكون ذلك ممكناً للقريب من الأحداث، ولكن كيف يتيسّر مثل هذا الأمر للقارىء المغربي أو المصري، أو لمطلق قارىء لايواجه - ولايعرف بالتالي - إلا النص الروائي الماثل أمامه؟

هذا السؤال من مستعصيات المشاكل الأدبية، ومن الصعب البتّ فيه برأي قاطع ونهائي. على أننا نستطيع مناقشة بعض الإجابات، وهي متناقضة بطبيعة الحال. فمنهم من يتمنى استلام النص كرسالة مجهولة. ويا حبذا لو أننا نعثر عليها في قارورة أحكم إغلاقها وقذف بها الموج إلى الشاطىء من. . . المجهول! ومنهم من يجزم، على العكس، بضرورة معرفة الكاتب وملابسات النص الكثيرة. هذان الرأيان هما، في حقيقة الأمر، قطبا الاستعصاء. ورغم مافيهما ظاهرياً من تناقض نستطيع التقريب بينهما متى تغلغلنا إلى عمق الإبداع الأدبي. ولنتوقف تحديداً في دراستنا عند الرواية دون غيرها من الأجناس الأدبية. فالرواية هي ملتقى العلوم الإنسانية مضموناً، بما هي التاريخ الفردي واليومي. وهي، شكلاً، خلق جمالي وخيالي، يتحقق من خلاله تجسيد وجود وهمي له من الحضور والكثافة والإقناع مالأي وجود حقيقي، بل هو أحياناً أبلغ أثراً، وأشدّ رسوخاً. والإبداع الروائي مادته الوحيدة الكلمة التي تحقق حينذاك جميع وظائفها: التواصل، وتفريغ الشحنات النفسية والعاطفية، بالإضافة إلى جلاء المفاهيم المشتركة.

الكاتب في عزلة، وتضغط عليه نوازع شعورية ولاشعورية، ويريد في النهاية أن يصوغ «نموذجاً» للحقيقة، ينهض بنيانه المثالي في عالم خيالي- مجرد ومحسوس في آن معاً- ويتوازى تماماً مع عالم الواقع اليومي المباشر. فكأن هذا الأخير انعكاسه الباهت لاغير. وهاهو الكاتب وليس أمامه سوى ورقته البيضاء التي يكمل «تسويدها» برسوم الكلمات التي يتحاور من خلالها مع قارئه، ملاقياً إياه في منتصف الطريق بين الأنا والآخر. ويكاد هذا اللقاء أن يكون «استحضاراً» شديد الخصوصية، أساسه التخاطر، ولبّ هذا التخاطر لدى الكاتب: الكتابة، يقابله من طرف القارىء التخاطر بـ: القراءة. والكاتب هو بالضرورة قارىء ما يهجس به وجدانه المشحون بالكلمات، وعلى ضوء هذه القراءة التخيلية «يضبط» معاييره و «يدوزن»

مسار هذه الكلمات المتدافعة في جمل، ومقاطع، وفصول متعاقبة. والقارىء هو الآخر في الطرف المقابل مدقق يلاحق بخبث «ترتيبات» الكاتب، و. . «يفهم» من خلال مايشبه إعادة كتابة النص مع الكاتب. وماكان للفهم والتواصل أي تحقيق فعلي لولا «الشيفرة» المشتركة: خيالاً وجمالية وبحثاً دؤوباً عن الحقيقة و. . . المتعة.

نعود هاهنا إلى أعمال ناصيف الروائية لنجد، استناداً إلى تحليلنا العابر هذا، أن معرفة شخصياته التاريخية الحقيقية لن تقدم كبير فائدة لـ «فهم» تلك الأعمال، والتعاطف الجمالي معها. ترى، فمن يكون ذاك الثنائي الفريد على مر الأزمان: شهريار وشهرزاد؟ إنهما ببساطة مطلق ذكر ومطلق أنثى. وبالفهم الأعمق هما آدم وحواء، وهذه الأخيرة تترافع على مسرح الوجود لدحض تهمة الخطيئة التي «لبستها» منذ البداية، وترسخت فيما بعد مع هيمنة قصة الخلق كما وردت في الرواية التوحيدية المقدسة. وماحاجتي لدى قراءة «أميرة كليف» للكاتبة الفرنسية مدام دولافاييت لمعرفة بلاط هنري الثاني (١٥١٩-١٥٥٩)؟ إنما أنا أمام: رواية وكاتبة وعملية إبداع! وإنما تتحدد ضمن هذا الإطار إمكانيتي على الفهم والاستمتاع الجمالي!

ولكن. . . من طرف آخر، قد تكون معرفة الملابسات والحقائق التاريخية ضرورة ملحّة، إنما. . . للباحث المتخصص. ونحن في هذا المجال ندخل داخل حلقة أكاديمية في غاية التخصص العلمي، الذي لايقدم ولايؤخر بالنسبة للقارىء، وحتى بالنسبة للناقد الراغب في الوقوف حيال قوانين الإبداع الجمالي لاغير. ناهيك أن أجمل الأعمال، وأكثر الشخصيات الروائية خلوداً، ماارتفع الى مستوى النموذج الإنساني الشامل، محلقاً فوق جميع التفاصيل والجزئيات العابرة. لنقل إذن، إن أعمال ناصيف يمكن- ويجب- أن تفهم على أنها «سيرة» بطولية لشعب يسعى جاهداً للإمساك بدفة تاريخه الوطني، ويحاول رغم الرياح المعاكسة

دفع سفينته نحو العالم الجديد الذي يحلم بالوصول إليه. ونحن ضمن هذا المنظور الجديد في القراءة نعانق قضايا جميع الشعوب الخارجة لتوها من الاستعمار، والباحثة عن إرساء قواعد دولها- وقيمها- الجديدة. ولا يضير ناصيف بهذا الصدد ماتحفل به رواياته من «إحداثيات» جغرافية وأثرية متنوعة. فالكلي معبره المحتوم جزئي. والعام لايتم الوصول إليه إلا عبر الخاص. ولتلك الإطلالات الجغرافية نكهتها الخاصة بما هي تجسيم شديد الإيحاء والحضور للمكان. . . والزمان. وهاأنت في أعمال ناصيف تتعرف تعرفاً دقيقاً على دمشق، وحلب، وحماة، وبيروت، وبادية الشام، وجبال اللاذقية، وإطلالتان إضافيتان يقدمهما الكاتب إليك في «المدّ والجزر»: إطلالة قاهرية، وأخرى اسكندرانية. ومن المعالم التي تزورها معه ضريح أبي الفداء في حماة، وبقايا سور السلمية وضريح الإمام اسماعيل، بالإضافة إلى بقايا الآثار الرومانية في مسقط رأسه، وبعض قلاع جبال اللاذقية، إنها، جميعاً، تلوينات حية، تدعم وتؤكد، أن الروائي يجب أن يلمّ إلماماً موسوعياً شمولياً بكل معالم: الوطن والحياة.

٣- الاستعرض السوسيولوجي

نعم، فالرواية إبحار في أعالي محيط الحضارة الإنسانية، بماهي وريثة الميثولوجيا بداية، ومن بعدها على التوالي: الملاحم البطولية، والسير الشعبية، وصولاً إلى الحكايا الخرافية الضائعة على التخوم بين المشافهة والكتابة. وتقدم الرواية في هذا الإبحار المبدع مساهمات سوسيولوجية في غاية الأهمية. هنا، نجد أنفسنا في صميم إحدى أهم سمات ناصيف الروائية. فكم وكم من اللوحات الإجتماعية الملونة، المتنوعة، الغنية!! وهي لوحات لاتقف كما رأينا عند شريحة واحدة، أو منطقة محددة. كلا، لم يعرف أدبنا السوري الروائي مثل هذا الاختراق العميق لجميع البيئات: الريف والبادية والمدينة في آن معاً! ودع عنك الانتقال أحياناً خارج الحدود السورية: إلى مصر ولبنان وفلسطين، وبكل يسر وسهولة. هل تريد التعرف

على «طقوس» الحياة الريفية والبدوية: العمل، السهرات، الأعياد، الختان، الأعراس، المآتم؟.. عليك بثلاثية «الطريق إلى الشمس» بجزئيها الأول والثاني. بل إنك تجد «بحبوحة» في الجزء الثاني: حمام النساء في حماة بأدق التفاصيل والجزئيات*.

آه، بل أنت راغب في ولوج صالونات الوجاهة والبذخ المسرف، حيث تمتهن الكرامات وتصاغ الإيديولوجيات على حد سواء!؟ فهذا بين يديك صالون «حكمدار» في «البحث عن نجم القطب». وإذا طلبت المزيد وجدته في صالون مزيد بك العمري في «المدّ والجزر». أم تراك تريد مخالطة المثقفين وأجواء الوسط الإعلامي؟! حسناً، هذا مكتب خلدون، رئيس تحرير صحيفة يومية، وهو يضطرب بحشد من البشر، والأفكار، والعواطف، في ثلاثية «المدّ والجزر»، حيث يمكنك معايشة جانب آخر من النشاط الإجتماعي والفكري. وكأن ناصيف يحدس لهفة قرائه إلى معرفة أصحاب الخوارق من المتسترين بأسمال دينية بالية. وهاهو لايخيّب لهفة الملهوفين، فيتغلغل في دمشق القديمة آخذاً بيد قارئه إلى بيت «الولي»، المنجم الذي لايشق له غبار، الشيخ المقدس عبد الغفور. وهاهي أم هند وابنتها زهرية من ضحاياه، حيث يحكم الطوق حول البائسة زهرية وتنتهي أزرى نهاية عندما تصبح زوجة الولي- إلى حين-!

وماذا أيضاً وأيضاً؟ من الصعب، إن لم نقل المستحيل، تبيان الغنى السوسيولوجي الهائل في أعمال ناصيف. إنها روايات، لكنها للحق والحقيقة، تكاد أن تكون رواية واحدة بـ.... «مداخل» مختلفة، متباينة ومتكاملة معاً. كلا، لايمكن تقديم توضيح وان لهذا الجانب السوسيولوجي، ومامن سبيل لذلك غير قراءة تلك الأعمال مجتمعة للتعرف على المجتمع السوري عبر أجيال وأجيال، وعلى امتداد الرقعة

* -لانعلم من قليلة التكتم التي أطلعت ناصيف على جميع هذه التفاصيل، بما فيها مايخالج النفس والجسد من مشاعر وأحاسيس! فلا يمكن أن نتصور أن مثل هذا الوصف منبعه التخيل لاغير... لا، ولايمكن أن نشتبه إطلاقاً في دخول ناصيف متنكراً إلى ذلك الحمام الحموي!!

الجغرافية السورية. تعالوا إذن نضع نهاية لهذا الباب- دون أن نكون قد أنهينا شيئاً- كي ننتقل إلى القسم الأخير والختامي وهو:

البناء الفني للسيرة الوطنية

أكدنا- وبيّنّا- صفة السيرة الوطنية الشاملة المهيمنة على أعمال ناصيف الروائية، ونريد في هذه العجالة الأخيرة الالتفات، من بعد الموضوع، إلى القالب الفني الذي يرسّخ فهمنا لهذا البناء الروائي الضخم على أنه: «سيرة». ونحن إنما نعني بالسيرة في هذا السياق: العرض الشعبي البطولي، تيمناً بسيرة بني هلال، أو الظاهر بيبرس، أو عنترة... ونتساءل باديء الأمر عن أهم مظاهر تلك السير الشعبية فنجدها مجتمعة في:

١- السرد الحماسي

٢- تدافع الأحداث وتعدد الشخصيات

٣- المعارك البطولية المتواصلة.

ولو تعقبنا هذه الملامح لوجدناها على امتداد أعمال ناصيف الذي اتخذ منذ البداية صفة: الراوي. وماأشد لهفة وحماسة هذا الراوي في عرض نماذجه الفروسية! والراوي يتحدث بضمير الغائب، إلا ماكان من شأن الرواية الأولى «الحلقة المفقودة»، التي جاءت بصيغة المذكرات، أي أن ضمير المتكلم هو الذي فرض نفسه، والمتكلم هو يسرى رمضان. ولكن، هل هذه الأخيرة، غير لسان حال الكاتب؟ ومن يستطيع أن ينكر أن ناصيف يتخفّى وراءها ويهمس كل مايخطه قلمها، تماماً كما يهمس الملقن في المسرح أحياناً؟ ثم، هل النزوح من حيفا غير «سيرة» أليمة يعيد الكاتب، من خلال بطلته تمويهاً، فتح جميع جروحها الدامية المؤلمة؟!

نعم، لايستطيع ناصيف أن يكون إلا «راوية»، وماأكثر مافي جعبة هذا «الراوية» أو الحكواتي من كلام، يجر من بعده كلام، وينبثق من كلام، والأحداث تتعاقب لاهثة، متشابكة؛ والشخصيات البطولية - ومايقابلها من أضداد- تتآلف وتتخالف، في معارك فردية، وجماعية، ووطنية على

التوالي، ودون انقطاع. حتى أن المتأففين إياهم ينفخون أحياناً بحنق وغيظ، تعبيراً عن «سخطهم» على هذا الخضم من السرد المتواصل، مشككين- بخبث مقصود- في أن يكون مثل هذا السيل الهادر من الكلام إبداعاً روائياً بحق وحقيق. ألا فهم يتجاهلون، عمداً وعن سابق تصور، أن ناصيف لايسلك ذلك المسلك الوعر، إلا تشكيلاً لنموذجه البدئي، شأن أي مبدع آخر. وماكان ذلك النموذج منذ الطفولة البعيدة إلا: هلاليّ الولادة، ومتسربلاً في الوقت ذاته بظلال من «ألف ليلة وليلة». وهذه الظلال هي ماسوف نراه في إطلالتنا اللاحقة على «حرملك» ناصيف الزاخر بالنساء من كل صنف وجنس.

والمعارك، وماأدراك ما المعارك، سهلاً وجبلاً، مدنية وعسكرية، فردية وجماعية!! فأبطال ناصيف، بكل مايحملون من أفكار وطموحات، معدنهم الأول والأخير: الصراع والمواجهة. إنهم نماذج مغايرة، بعيدة كل البعد عن كآبة المثقفين الغارقين في أحزانهم التي لاتنتهي. بل إن هذا النزوع «المنبسط» العملي، سمة بارزة وأساسية في «سيرة» ناصيف، على عكس العديد من المناخات الروائية الأخرى حيث يسود النموذج «المنطوي» التأملي، وتلف الأحداث مسحة كآبة ويأس. لكن، حذار من إساءة الظن، فليس النموذج الناصيفي نوعاً من الـ «جيمس بوند» الشديد الخصوصية. بل أبطاله يحملون جميع التناقضات الإنسانية، وأحداثه تستمد زخمها من الواقع الحي، مبرهناً بذلك على أنه قد أحسن توظيف نموذجه البدئي، إنسانياً وفنياً. وذاك أنه جعل البطولة والحماس و.. الصبر على المكاره من بعض أركان البناء النفسي والإجتماعي، لرجال ونساء عركتهم الحياة لا الكتب، وصقل أفكارهم وطموحاتهم الكفاح اليومي المرّ لا التنظيرات والشعارات. وهذا مايفسّر التشويق الذي يشدّ قارىء أعمال ناصيف من البداية إلى النهاية: فحيناً لايتمالك إلا أن يذرف دمعة، وحيناً ينطلق في ضحكة صافية، وهو دائماً متلهف لمعرفة النهاية. نعم، تلك حال القارىء

غير المتحامل، المستسلم دون أفكار مسبقة لتطور الحدث الدرامي. وهذا القارىء- ونحن في صفه- متشوق لمعرفة تتمة حكاية ثلاثيتي ناصيف. على أننا - حتى لانحرج الكاتب- لن نلح كثيراً بشأن الجزء الثالث من «المدّ والجزر»، لكننا بالمقابل لن نتورع عن لومه إذا ماتأخر في إصدار الجزء الثالث من «الطريق إلى الشمس»، حيث... الطريق سالكة، ولاحرج ولاإحراج!!

خاتمة

بطبيعة الحال، لم نتخطّ بعد الإطلالة البانورامية الأولى على هذا العالم الروائي المترامي الآفاق، ونظلم أنفسنا- مثلما نظلم الكاتب أيضاً- إن قلنا: هذا كل شيء! بل مانزال أشياء. منها على سبيل المثال «نساء ناصيف» وماأدراك مانساء ناصيف! ومنها السبك الروائي الخاص، وأمور أخرى كثيرة لاغنى عن تناولها تباعاً لاستكمال هذه الجولة الاستطلاعية الشاملة.

ومن يدري، فقد ينعى علينا بعض المزاودين- قتلوا ماأكفرهم!- وقوفنا الى جانب الكاتب، وحماسنا أحياناً في تبيان محاسنات إبداعه. لقد تعوّدنا دائماً على التجريح أو الممالأة، وما أبعد النقد الأدبي عن هذا وذاك. وبالمقابل، فما أقربه من.. المحبة! والمحبة تعاطف، وفهم، وتصويب بالحق والاعتدال. ورأينا كيف أن من القراء من قد ينقم على ناصيف «بعثيته»، تماماً مثلما ينقم بعضهم على فايز خضور «قوميته السورية»!! وأما نحن فلا نقم على مبدع أي انتماء سياسي، شرط ألا يفسد ذلك الانتماء عملية الإبداع. ناهيك أننا لايمكن أن نقم عليه أي أمر آخر- خارج الإبداع- من أسباب التجريح والنفور وحتى.. التشهير، من أمراض ورواسب المجتمع المختلفة، وماأكثرها، رغم ستائر النفاق التي تغطيها - ولاتخفيها-!! ألا إننا أولاً وأخيراً أمام نص. ومن كان النص الإبداعي منطلقه ومنتهاه فلا بأس عليه إطلاقاً من لوم اللائمين الموتورين. وماأصدق ماقال فيهم قرآننا الكريم: «في نفوسهم مرض فزادهم الله مرضاً»!.

ابـــــداع

شعر

فصل خديجة

محمد حمدان

يدي تتلظى تضاريسها
بالهجير الذي أضرمت نارهُ
تستحمّ بما نزفته من العرق المرّ
حين تلامس في نوسها يدَ قُمريّةٍ
عتّقت ولهي

(*) محمد حمدان: شاعر من سورية، من دواوينه: «صلاة للبحر الأحمر».

يتواثب في كفّي الخوفُ
آن يبوحُ
وتأسى الغصون لطعم المسافة
تركض عجلى لتزرع حنطتها قمراً
في فضاء الرصيفِ
يدي تستردّ يدي
ثم تدفعها نحو موسم شمع يلوحُ
يدي يدها
والزقاق الطويل يسيربنا
نحو غايته
في دمي عطش ترجمته الأصابعُ
حين استوى شعرها غيمةً
فوق ساريتي
فتدلى القُطوفُ
تدانت سفوحُ
أقول لها :
يعشق البحرُ شاطئَهُ
فتلزُّ عليَّ
تقول : وهل يا. . . .
رأيتَ شواطيءَ لا تعشق البحرَ
لا تستريح لهُ
مثلما يستريحُ

❋ ❋ ❋

وكان يجيء، يروحُ
يقبّل أعتابها
ويبثّ لواعَجَهُ
في ضفاف الشراع الذي سوف يأتي
فهل يستقلّ الرذاذ بأشعارهِ
موغراً صدرهُ
مثخناً فيهِ؟
أم هل يطاوع ديباجتيه الجموحُ؟

* * *

توانى مساءُ العيونِ
اقتربنا رويداً . . . رويداً
من الجسر
صار الزّحام فواصل في جملة الشوقِ
والأمنيات تنوء بركب الوصايا
الخطايا
انسكبت على باب سدرتها حجراً
مهرجاناً من الصمتِ
مجمرة لبخور غدي
ثمَّ . . .
ما زالت أحمل شبّاً بتي
في دروب خديجةَ
كانت خديجةُ مِلحَ المواويلِ

بسملة الفجرِ
وجه البروج التي لا بروج سواها
بلاداً من الوشم والقبّراتِ
وكانتْ
وكانتْ
تدور بيَ الأرضُ
إلفٌ يُشعّ جلالاً عصيّاً
وإلفٌ ينوحُ
ولا نأمة في سجلّ القلوع
ولا الوقت يبصر في لغة الطينِ
ما أضمرته الجروح

ابـــــداع

مستفعلن.. متداخل

فيصل أكرم

لو أنّ حدساً

(١)

مأساة هذا الشعر
أنّ خيالَنا.. سيَخونهُ

(٢)

لو أنّ حدساً

(*) فيصل أكرم: شاعر من السعودية، من دواوينه: «الخروج من المرآة».

ضامر الإيقاع، يخترق الخرافة
يستبدّ بلمعة القسمات
يفتحها . . لنفهم أننا
في آخر الخيط المعقّد
عقدة فينا . . يفرّخها الخيالُ
وعقدةٌ . .
منها نفرّخُ في تداخلنا الحميم . .
تداخلتْ فينا السماتُ
فليس لاسمٍ أن يكون لواحدٍ
بل ليس للآحاد من زمنٍ
سوى ما مرّ، حين تقول: أنتَ
تكون أنتَ
الآن: أنتَ . .
يهبُّ خلفك ألفُ أنتَ
ولا يضيع سوى النداء . .

(٣)

يا أيها الحبر الصديق:
ألم تزغ عيناك يوماً
عن عيون الغربة الخرساء
والجفن الموارب؟
زغ بعينيك اللتين
سئمتُ لونهما الثقيل، سئمتُ
بسطتك الرخيصة . .
لا اشتعالك نوَّر الدنيا

ولا أنت انطفأت
بظلمة الغافين عنك . .
وبين فعل القول ، والقول المفعل
بالسكون . .
توزعت فينا الشظايا
وانفجارك لم يصل . .

(٤)

مأساتنا في شعرنا . .
لو أنَّ حدساً ينتهي بحقيقةٍ
ما كان في المرآة غير الواقفين
أليس من جلسوا بنا
كانوا وقوفاً ذات يوم بيننا؟
كان الوقوف هو اللقاء الصعب
والبوم . . اللقاءات استهلّت
بالجلوس . . ؟

(٥)

لا تقرأوا بين السطور
فوحدها الكلمات نكتبها
ولم يقرأ سوانا . . ربما
لو أنَّ حدساً ضاع في سطرين
يكفي . . أن يموت اللون في قبرين .
لا ترثوا رماد القول، لا تصغوا
إليه، دعوه أبيض . . مثل قلب الطفل
هذا الطفل يحكي كل شيءٍ

في البكاء العذب . .
فاختلفوا - إذا شئتم - على لون العذاب
وسافروا في جرحكم
وخذوه . . بين الخطوتين
(٦)
لسنا نحضّ على الغياب
ولا نراهن بالحضور . .

مشهدٌ بين فصلين

يمضي الغبارُ
على شوارعنا المنظّفة . . اشتعالاً
يستريح على مقاعدنا قليلاً .
يلمس الأكوابَ، والأثوابَ
يلبسها . . فيبدو في ملامحنا تماماً
فالغبار الآن يمشي
بيننا . .
إني أراه الآن يدخل
كلّ بيتٍ . . والبيوت جميعها عيناي
لستُ أنا الغبار . .
أنا وديعتكم لديه
أنا الوريثُ لهذه الأحجار
والأقمار
والأمطار
أطلع حين يحتفل الخريفُ بصحبتي
وأضيع إن طلّ الشتاء من السماء

يطيح بي كعبُ الرصيف
فلا أسير على المياه، ولا أسافر في السفينة
فابن هذي الأرض كنتُ
ولن تجرّحني زجاجاتُ المدينة
لستُ شكّاءً، ولكني أشكُّ
ولا أقولُ..
فكلّ ساكنة، تحرّكها الطبولُ
أنا ضحيةُ شمسكم.. في الصيفِ
يخنقني الزحامُ
أنا ضحيةُ وردكم.. والخوفُ
عزّزهُ السلامُ
أنا المسافر في لغاتِ الوقتِ
أفهم أنكم..
لم تفتحوا - للآن - نافذةً
لأدخل بينكم..
هل تتركون فقيدكم يرعى شوارعَ
غامقات البوح، بيرقها: المعالم باقيات؟
فالغبار صديقها.. وعدوكم
ثم الغبار يخونها.. ويضمكمْ
أنا أفهم الآن اختلافي.. والغبار
وأفهم الأسرار..
أقسم أنني لم أضرب الرمل البريءَ
ولم أفتّش في الدفاتر، فاصبروا..
لا تقرأوا جبهاتكم

إنَّ الخريفَ الآن آت
سوف يعجبكم سخاءُ غبارهِ
ولسوف يصطلح المساءُ مع النهارِ
يشكّلان غمامةً مفتوحة القسمات
تشبهنا . . احتمالاً
إنما الشبهات في المرآة، والرغبات
أولها: انعطاف الجفن للأعلى
كتاباً . .
ثم آخرها: «انفراج الكف» للأعلى
تراباً . .
ثم نفتح بيتنا بيدٍ تراودها الفؤوسُ
وسوف تعرفنا الشموسُ . .
هي الحقائق، سوف تمشي بيننا
مثل الغبارِ، وسوف يعجبنا النهارُ
وسوف نطبع كلّ مأساة الفصول الماضيات
على الجدارِ، وفي مصبّات العيونِ
وتحت قيعان البحارْ . .

همزات القطع

رتِّبْ قراءتك الأخيرةَ
كي نراك على طريقتنا . . هناك
فبين من ظلّوا لنا، والموت . . قافلةُ العطاءْ
هي تدخل الآن . . احتمالاً
صوب أنفاس الشهادة، للحياة عزيزةً . .
أو لانفراج الكفّ، نرفعها

فترفعنا العيونُ إلى الرجاءْ:
سيجيء يومٌ ساطعٌ، وسنكتفي
بالجمر في أضلاعنا . .
ليشعَّ من حدقاتنا لون البقاءْ؟
لكنّما الأحلامُ، والأقلامُ، تسبقنا
ولكنْ . . ليس يخذلنا الوفاءْ

* * *

يا رافع الأجراس حتى
في اللقاءات الحميمة:
لا تراوغْ، وانعم الآن التقاءً
فالمقاطعة اعترافٌ بالعداءْ
والمهادنة اختلافٌ بعضها، والبعض
ماءٌ فوق ماءْ
وهي الحياة تضمّنا، مهما افترقنا
واحترقنا حول نجمتها المثيرة . .
سوف يعجبنا النداءْ:
هذا أوان الفجوة الصفراءِ
في شفة المراوح . . تنتشي
وخبيئةُ الأيامِ كشّفها المساءْ . .
فادخل إلى الأحباب
حدّثهم عن الأغراب
حدّثهم عن الفعل المضارع
والزوابع، كيف كانت ماضياتٍ
في صباحات الأثير

عن الغنّي
عن الفقير
عن التخاصم والرضا . . حدّثْ
بلا خجلٍ، وقلْ
من دون تبرير الهزائم
دون تدشين العزائم
دون تعتيمٍ، فلن تغرب شمس القول
يا صوتَ المساءْ . .
ولن يخفَّ الاحتفاء بشعلة الأسماء
لم نعزف سوى الأسماء، يأخذنا تناغمها
تأمّلْ . .
فالحمامة كالسلامة
والأغاني كالأماني
والرفيق على الطريق
فلا تخفْ
ما زلتَ قبل المنتصفْ
فهي الطريق طويلة جداً
إلى أدوارنا العليا . . تفضّلْ
خذ مكانك، واسترحْ . .
فلسوف نحكي كلَّ ذكرى
كي تنام مع الكلام، وفي الصباح ادخل
إلى أحبابنا الغرباءِ
حدّثهم . .
وحدّث من تشاء بما تشاء . .
فنصفنا . . كلّ الرجال، ونصفنا من شهداء

ابـــــداع

قصة

يا أبي

نـــزار نجار

و.. يا أبي
ذاب قلبي، وأنا أحاول أن ألتقط صورتك
في الحارة.. وجه طفولي مذعور، شفتان رقيقتان،
تتمتمان.. تستعطفان في يأس:
-لا تذهبي.. لا تذهبي..
.....

(*) نزار نجار: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من مجموعاته القصصية: «عذراً أيها السادة».

لِمَ نشأتَ يتيماً.. لا سند لك ولا ظهر.. لِمَ استسلمت لحزنك، ولم تفعلْ شيئاً.. فتحت عينيك، والدنيا تناصبك العداء، تتنكّر لك، تشدّ بخناقها على عنقك الغضّ وتنصب لك الأشراك، أكرهتك على أن تتجرّع كثيراً من الكؤوس المرّة.. وأنت مذهول.. صامت.. لا تفعل شيئاً.. وماذا بمقدورك أن تفعل؟..

في الدار الصّغيرة، بعد أذان العشاء، بدا لك الضوء المرتعش ينبعث من شبّاك «العلّية» وأمّك - هناك - تدندن مغنّية.. وهي تطرد فراشات اللّيل التي تحوم حول المصباح.. بدت أمك.. أبعد من نجم.. وأنت لا تستطيع الوصول إليها..

صعدت درجات «العلّية».. لاح ثوبها الأزرق كشراع، حاولت أن تتشبّث به، لكنها ردّتك بحزم، وهمست:

- هذا ليس وقتك!

تهبط بسرعة، وأنت مقرور.. عيناك دامعتان، وقلبك يرتجف.. دجاجة خائفة تلوذ بأسفل الدرج، تتجمع على حزنك، وخيبتك المبكّرة، تقوقع بأسى، تصلّ عظامك الهشّة رهبة.. وأنيناً..

باب العلّية يوصد دونك، والرجل الذي أخذ مكان أبيك لا ملامح له، غير عينين فهديتين مسمّرتين عليك، وشاربين أسودين دقيقين.. ماذا تريد.. لا عودة لك إلى حضن أمّك.. وتراب قبر أبيك لم يجفّ، وأنت عاجز عن الارتقاء، أطرافك المبدّدة، وحلمك المستحيل ينوس، بين اليقظة والمنام.

وأنت تبحث عن صدر دافئ حنون..

و..

ازداد إجهاشك، وأرتفع أنينك.. المرّ ما يزال في فمك.. ثمّة خطيئة كبرى تجثم على صدرك، تثير في نفسك الهلع، ها أنتذا تتخلى عن كلّ

شيء.. أو أنّ كلّ شيء يتخلّى عنك.. تبدو لك السماء عالية شاهقة، تفصلها عنك مسافة بعيدة، غاية في البعد، تبدو لك السماء خرساء، لا مبالية، لا أنت طفل ولاهي بالصّديق.. لا أنت طفل ولاهي بالعدوّ.. إنّها بعيدة، النجوم ترقب خطوك، والأماسي تجمّد قلبك، تنشد سكينة النفس، ولا سكينة لك في هذه الدار إلاّ أن ترى.. و.. تصمت..

أختك «وهيبة» ذات الجسد الغضّ، سنونوة هزّها البرد في ليلة شتائية ماطرة، ساقاها الهزيلتان تتقصّفان تحتها كسيقان الأرجوزات، تحتمي بك، وتحتمي بها، كلا كما فوق كرسيّ بلا ظهر!.

و..

لماذا لم تتعلّم في المدارس الحكومية، وهذه مدرسة «التطبيقات» على مرمى حجر..

ابن البارد قال كلمته.

طالبوك أن تخلع القنباز، تستبدله بالبنطال، هتفت:

- يا للهول.. «فلّتي زم»!!

مستحيل.. مستحيل..

أمّك أصدرت حكمها:

- من أين؟ لا مدرسة بعد اليوم، السوق مدرستك.. السوق ينتظرك!!

غدوت أجيراً في سوق الكندرجية، تركض في الصّباح، وتركض في المساء، تركض في الظهيرة، وتركض عند العصر.. زوج أمّك بعينيه الفهديتين لا يغفل لحظة، يريد أن تظلّ بعيداً عن الدّار.. ليستأثر بمن فيها.. وأنت لم تحفظ سوى قصار السور من القرآن، ولم تلتقط أذناك سوى بيت من الشعر، حفظته وداومت على الترنّم به كأنّه تميمة..

إنّ مَنْ أشقاه ربي
كيف أنتم تسعدوه؟

و..

لماذا لم تكن كنزيل الحارة الجديد، ابن الهبيان، صاحب الدكاكين في الساحة، والأملاك والأموال التي لا تأكلها النيران؟

حياتك أن تظلّ في السوق، وأن تركض في السوق.. وأن تحرث البحر، لست من ذوي الحسب والنسب والأعيان.. وأصحاب المقامات الرفيعة.. تأتأتك المحبّبة تفضح ولا تفصح.. كيف لك أن تفتح فمك، وتجرؤ أن تحتجّ.. وعلى مَنْ تحتجّ.. هكذا خلقك الله، وهكذا أراد!!

كل شيء، سيطويه النسيان، الأفراح والأتراح في العمر المديد، الجراح التي نالت منك، الحبّ الذي كان يسلب العقل ويشعل الروح.. لم يعد هناك ما يذكر.. ستار كثيف من الضّباب يحجب كلّ شيء.. وأنت تلوب.. كمن فقد عزيزاً.. ما الذي ورثته أخيراً.. وهذه الصنعة لماذا علقت بها؟!

دكانك أصغر دكان في سوق الطويل.. بعد دخلة جامع الشيخ ابراهيم، حين تجتاز دكّان الزين، ودكّان الشواف تستقبلك الأحذية والبواتين، لا واجهة لها ولا باب، سوى درفتين من خشب تطويان إلى اليمين بسهولة، يكفي أن تفكّ القفل بالمفتاح الكبير فإذا أنت أمام الدكان الصغيرة، طاولة مخلّعة (التّسكة) تتوسط المكان، تحتها (التيغار) دلو ماء بلون الطين، لا تستغني عنه، تدفع قطع النّعل فيه حتى تلين، ويسهل عليك خرزها مع الجلد، مهنته شاقة تحتاج إلى كفين خشنتين، بعقد وأصابع متينة ورمّها شدّ الخيطان المشمّعة، وموالاة الدقّ على النعل القاسي، وسحب المخرز بمهارة بين الغرزة والغرزة، فضاء دكانك مشغول بنمنمات لا حصر لها، الجدران التي تقشّر كلسها، غدت لوحة فنّية أخّاذة، طلاء قديم أخضر ترك هناك في الزاوية، وسيور جلدية تدلّت من رفوف غير منتظمة في صدر الدكان، لا تدري من أين جاءت.. ثم القوالب الخشبية اصطفت في ضلعين متقابلين، كجنود مستعدين جاهزين، يلبّون الدعوة حين مجيء أي زبون..

ومن يجيء إلى الدكان من زُبُن . . غير فلاحي المنطقة، حذاؤك المتين طبقت شهرته النواحي والدساكر والقرى النائية، حذاؤك الذي يصمد للحرّ والقرّ . . للطرقات الوعرة والطرقات السالكة بصعوبة، الطرقات الجبلية والطرقات الصخرية . . للدروب الصاعدة والدروب النازلة، للأرض المستوية المنحدرة، حذاء لكلّ الدروب، حذاء لكلّ الفصول، والفلاحون يأنسون إليك، يحبّون استفساراتك عن الزرع والضرع، والأجواء والأنواء، والمواسم، وتعاقب الأيام، يستندون إلى التسكة، يمدّون أعينهم إلى الرفوف الحانية، والأحذية المصلوبة ببراءة وحنان، ها هنا مبتغاهم، يهمهمون بكلمات قصيرة، مبتورة . .

– العصر . .

– نعود . . قبل المغيب . .

الحذاء الذي يخرج من بين يديك له امتيازه، والزُبُن القادمون من أبعد نقطة في المنطقة ينتظرون بلهفة منذ الصباح ينتظرون قبل أن تفتح الدكان . .

سلة صغيرة مغطاة بورق التين، تستند هناك، قرطل عنب يتكئ أمام الباب، خمس وعشرون بيضة بلدية في منديل أزرق، علبة لبن فوق (الدّربند) مقدّمات لتوصيتك . . وأقدام مفلطحة ضخمة تبرز . . قلم الكوبيا ينتقل من فوق أذنك إلى أصابعك، تبلّ طرفه بريقك، تخربش فوق كيس من ورق أرقاماً وخطوطاً لا يعرفها غيرك، يطير القالب الخشبي من صدر الدكّان، مخترقاً الصّفوف، يطير إلى كّفيك، تقلّبه وأنت تروز بعينيك الأصابع المتورّمة، غير المنتظمة، تنطق قرارك الخطير، هذا مقاس قدمك! . .

تلتمع عينا الزبون بفرح طاغ، صار القلب مجسّماً لقدميه، وسيكتسي بالحذاء الموعود، قطعة (السختيان) الجلد تفرد، يُسحب النعل، الزبون راضٍ يدفع مقدمة الألقاب، عربوناً، تقبّل كفك ظهراً وبطناً، ترفعها إلى جبينك، ويتهدّج صوتك:

- الحمد لله . . الشكر لله . .

النهار بدأ، والرزق الحلال يترقرق منذ الساعات الأولى، الدكان تضجّ سعادة، تترنّح أشياؤها الصّغيرة نشوى، الشغل يفرح القلب، وزُبُنك لا ينقطعون، أحذيتك تسافر من السوق إلى صوران، إلى كفر زيتا، إلى خان شيخون . . إلى المعرّة . . وسراقب . . إلى الرستن . . وحمص . . تهتف بوجد:

- زبون جديد من قلعة الحصن . .

الأحذية تركض في سهل الغاب، تصعد التلال والنجود . . تجتاز المغاور والحدود . . تتسلّق الجبال، تمرّ بالمغاور والمسالك الصعبة - تهبط الأودية، تدقّ الأرض، أحذية مشغولة بعرق الكدح الشريف، وهذا كلّ شيء . . أنت لا تبصر سوى الأحذية . . لا تمدّ عينيك إلاّ إلى الأقدام والمشّايات والبوابيج والقباقيب، لا ترفع ناظريك عنها . . ولا تحاول أن تنظر إلى فوق . . ولماذا . . تفعل ذلك! . . يا أبي! .

و . .

لماذا لم تكن كابن الكوكو، !!

عندما تمشي في السوق، لا تنفخ صدرك، ولا تتمهّل في خطوك، لا تضع على كتفك شالاً من الكشمير، ولا تميل طربوشك جهة اليمين . . تسرع إلى دكانك لا تلوي على شيء . . لا قطعان من الغنم لك تسرح في بادية الله، ولا أصواف . . ولا بسط وسجّاد وخيام . . والناس لا يردّون التحية بأحسن منها، ولا يظلّون واقفين إكراماً لك حتى تقطع الطريق . . لا شيء يهمّك على الاطلاق، سوى أن تصل إلى دكانك، وتطيرّ أحذيتك! . .

و . .

لماذا لم تكن لك دار، لا يشاركك فيها أحد . . وهذه عمّتي التي أثقل قلبَها الحزنُ، وبناتها يحتللن نصف الدار . . وربّما يفكّرن في احتلال نصفها

الآخر.. وطردنا منها.. عمّتي ساخطة دائمة، زامّة شفتيها في مرارة، كبرت قبل أوانها، مرتدية ثياب الأرملة التي فقدت زوجها وهي صغيرة.. عصبت رأسها بمنديل أسود.. تقلّب كفّيها، لماذا جئنا إلى هذه الدنيا!.. ماذا جنت حتى يعاقبها اللّه الرحيم، وأمّي ما ذنبها حتى تُبتلى بهؤلاء جميعاً، تريد أن تتفرّغ للبيت والأولاد ولكنّ الشجار لا ينقطع، وعمتي لا تنام، ولا يهدأ لها بال إلاّ أن ترى عينيَ أمّي تدمعان!..

طاش صوابك، يا أبي..

صرت تحدّث نفسك.. تتكلّم، وتحرك أصابعك.. في الدكّان.. في الطريق.. في السوق، في الحارة.. ومن رفسة بغل نجوت.. بخطوات سريعة خفيفة، حملتك أجنحة الملائكة بعيداً عن هياج البغل الحرون..

وأمي تهدل بين يديك:

– الحمد لله.. الشكر لله..

و..

لماذا لم تفكر بشراء قطعة أرض كما فعل الصلّمودي!. اشترى قطعة أرض كبيرة في المغيلة.. صارت تساوي ذهباً.

أبو ريحان – الدلاّل وقف في رأس السوق، راح ينادي حتى بُحّت حنجرته:

– على كتف الشريعة..

في طلعة المحطة..

في المغيلة..

في البياض، غربي السكة.. شرقيّ السكة من يشتري بفرنك.. بنصف فرنك..

شدَدْتَ أحذيتك.. أحكمْتَ شدّها في القوالب، وردّدت ساخراً:

– كلّها لا تسكنُ.. لا ماء يصل إليها.. لم تكن تصغي إلاّ لوقع أحذيتك، وأطيطها الأرضي..

.......،

مرة واحدة . .

مرة واحدة فقط . .

في رحلة أيامك المجروحة . .

أنار الله قلبك، و . . هذاك . . فاضت جوانحك حباً وحناناً وسعادة . . عواطفك الجيّاشة فاقت طاقتها، لا بدّ أن يقاسمك العالَم فرحتك . . احتدمت في نفسك زغبة أن تخرج من السوق . . من الدكان . . من الدار . . من الحارة . . أن تخرج إلى الدنيا . . لتبلّغ الكلمة الطيبة للناس والحجارة وأهل الحارة والسوق . . والدكان . .

الحمد لله . . والشكر لله . .

لقد نَجَحْتَ . .

ومَضَت نجوم لياليك المعتمة نصالَ سيوف فوق رأسك الحليق . . ذات ليلة صيفية فريدة، سجّل لك الله في صفحة الخلد أن تكون هذه المرأة لك، وأن تكون لها!!

أحلامك طارت . . صرت سحابة تسوقها ريح رخاء . . صرت عصفوراً تحلّق بجناحين قويين . . صرت في السماء السابعة، مرة واحدة . . أناشيد مبهم ردّدتها الحارة، وعلى عتبة الدار تماوجت أغنية ساحرة مع إطلالة وجه أمّي الآسر بَحّة ناي تدفّقت في الأركان . . ودارنا الصغيرة رفعت تراتيلها المنداة بالحبّ . . والقلب فتح بوابته لكلّ الأفراح التي أطلّت . . كل الأفراح التي هلّت بعد انتظار طويل . .

رائحة الليمون . . رائحة الياسمين، والعراتلية، رائحة القرنفل . . وتنكات الفلّ والورد الجوري ملأت فضاء القاعة الجوانية صرت رجل البيت . . والعصافير تناسلت، في سقوف الدار، واليمام أطلق هديله الشجيّ آمناً . . وأمّي تخطر هنا وهناك . . تزيح ما يثقل الروح، راضية مبتسمة . . وأنت تردّد باطمئنان وحبّ:

– كل شيء بإرادته سبحانه وتعالى . .

انظر إلى كفّي . . افتح عينيك . . هل كلّ أصابعي متماثلة . . أصابع صغيرة وأصابع كبيرة . . الدنيا هكذا . . أناس . . و . . أناس . . أسماك في أعماق البحر . . الكبير هناك والصّغير هنا . .

. . . . .

ويا أبي . .

أنا بعض منك . . ليغفر الله لي . . كأنما تنداح نشوة غامرة . . أستشعرها . . تهزّ كياني . . ترجّ عواطفي . . أمامي . طريقان . .

طريقٌ سلكته . . وكنتَ تشدّني إليه . . وطريق آخر . . أكثر وعورة . . ومشقّة . . سامحني ياأبي . . لن أسلك إلاّ الدّرب الذي اخترته . . حسمت أمري ومضيت . .

أنا وفيّ ما حييت . . سامحني . . يا أبي . .

ابـــــداع

طقوس جابر في رجم إبليس

جميل خرطبيل

وقف صابر أمام باب السجن مشدود القامة، شامخ الرأس، ليملأ رئتيه بنسمات الربيع القادمة مع أسراب السنونو.

سبع سنوات أمضاها في تلك الزنزانة المعتمة والرطبةتحت سطح الأرض. ولم تنحن قامته ولم يتحدب جسده ولم يتقعر.

(*) جميل خرطبيل: أديب وقاص من فلسطين، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

غطت الكدمات وجهه، لكنه بدا مشرقاً متلألئاً وهو يلامس السماء الصافية، وأخذت العصافير تداعبه بصوتها العذب، وهي تحوم حوله في ذاك الفضاء اللامتناهي.

كل ما حوله كما تركه يوم دخوله. وقف في هذا المكان لحظة ادخر في أعماقه كل ما تطاله عيناه. فلا أحد يعلم متى سيخرج. وهل يموت هنا أم يولد من جديد! مشى بخطوات وئيدة مالبثت أن تسارعت إلى قفزات تناغمت مع دندنته. ولم تكن السلسلة الحديدية التي امتدت من معصميه إلى أحد الحارسين المرافقين له لتعيق طيرانه.

ياأبت ما أروع أن يولد الإنسان من جديد، ما أروع أن يعود إلى المناسك من جديد. جميلة هي الحياة ياأبت، والأروع ياأبت أن نبقيها أجمل.

أخذ الحارسان يجران جسدهما خلفه حتى باب السور المفضي إلى خارج المعتقل. لم يعلم أحد من بلدته شيئاً عن خروجه. ومَن في المعتقل الكبير يعرف متى يخرج الحبس؟

أمام باب السور الخارجي ربضت سيارة شحن عسكرية، ووقف أمامها جنديان كانا في انتظاره، إذ تحركا نحوه وهو يخرج من الباب. وفي مقدمة السيارة اتكأ السائق برأسه على ساعديه فوق المقود، وإلى جانبه استرخى جسد آخر وقد تدلت الخوذة الحديدية فوق أرنبة أنفه.

دفعه أحد الحارسين باتجاه الجنديين. قال الجندي بلغة عربية ركيكة ذات لكنة عبرية، وهو يفتح باب السيارة الخلفي:

- هيا اصعد إلى الصندوق.

فوجئ صابر لهذا الأمر، وتملكته الدهشة، وخال الأمر خطأماً، فسأله:

- ولم أصعد؟

أشار الجندي إليه بفظاظة أن يصعد، وكان ممسكاً ببندقية «العوزي» بين يديه وفوهتها مصوبة نحو صدره.

ولم يحتج الأمر إلى تفكير، فالجنود موتورون بالقلق دائماً. التفت إلى الحارسين وجرص بريقه وهو يمد يده جاراً معها السلسلة الحديدية إلى جيب قميصه وأخرج ورقة قدمها إلى الجندي، لم يلتفت الجندي إليها ولم يمسها. قال صابر:

- سبع سنوات أمضيتها بالتمام والكمال، صحيح بأنها زادت أشهراً قلائل ولكن الزمن يمضي. والورقة هذه استلمتها بالأمس وفيها إخلاء سبيلي، إطلاق سراحي. ثم نقل عينيه بين الحارسين والجندي وقال:

- اسألهما!

ولم ينتظر الحارسان أية إشارة ليساعدا الجندي في جر صابر بعنف إلى الزنزانة الحديدية فوق الشاحنة.

مدّ صابر يده نحو الجندي ليكفه عنه، فانتفض الجندي كمن مسه تيار كهربائي وتراجع إلى الوراء خطوة وانكمشت كفه المتوترة على العوزي منذرة بإطلاق الرصاص!

وفي الوقت نفسه هبط الجنديان من السيارة إلى الخلف مذعورين وصوت تلقيم بندقيتهما يحدث قرقعة زعزعت سكون ذاك الصباح الهادئ. جمد صابر في مكانه وبقيت قبضته معلقة في الهواء..

صعد الدرجات وهو يسأل:

- إلى أين؟

- إلى خارج البلاد!

قال رئيس الأبالسة: «إن لم تطردوا سكان الأرض من أمامكم يكون الذين تستبقون منهم أشواكاً في أعينكم ومناخس في جوانبكم». وصار وجه صابر المتجهم شاحباً.. فكل شيء واضح الآن..

يوم خرج عيسى من السجن طردوه خارج البلاد. قالوا: سيعود إلى رمي زجاجات المولوتوف.. إنه يشكل خطراً على الأمن القومي!

قال المعلم:

- ومن الذي يحتاج إلى الأمن؟ أهو الذئب الشيطان أم الحمل الطيب؟. ودلال وقفت أمام المدعي العام، ومزقت العلم الإسرائيلي، ورمته على الأرض، ثم داسته بقدميها وقالت لهم: أنتم غرباء مستعمرون فلترحلوا. طردوها، وقالوا: أهانت كيان الدولة!

قال المعلم:

- الحق أقول لكم، ليس لإبليس المستعمر شرف الكيان، لنقرأ ما شرعه لهم إبليسهم كفن في التعامل مع كينونة الشعوب:

«إني أدفع إلى أيديكم سكان الأرض فتطردهم من أمامك، لا تقطع لهم عهداً... ولا تشفق عليهم... من الشعوب الذين حولكم، منهم تقتنون عبيداً وإماء.... تستعبدونهم إلى نهاية الدهر... الأمة والمملكة التي لا تخدمك تبيد، وخراباً تخرب الأمم.. امحوا أسماء الشعوب من تحت السماء...!!

وكنعان بعد أن تكالب الجنود عليه كسروا ساعده! اثنان أمسكا به ومدا ذراعه وثالث أخذ يضرب الساعد بحجر حتى كسر العظم، ثم فيما بعد طردوه من البلاد، قالوا: سيستخدم الأخرى، وقالوا: سب الجنود وقادتهم، سب الدولة وإبليس والكتاب.. قالوا لم يدع شيئاً إلا ومسه شتماً و... وقالوا: يريد أن يستعيد أنهار اللبن والعسل والخمر التي سرقناها! قال كنعان في المحكمة: كتابكم إجرام ومؤامرات وخداع، اغتصاب ولواط وسفاح، حرائق وتدمير واعتداء.. وصرخ أمام العسكر: من أين أبدأ يا أولاد الزانية؟

أمن إبراهيم الذي قال عن زوجته إنها أخته لينام الملك معها فيكون له خير بسببها؟ أم من لوط وقد أسكرته ابنتاه وضاجعتاه وحبلتا منه؟ أم من عيسو الذي باع بكوريته ليعقوب بصحن من العدس؟ أم من أبشالوم ابن

داود الذي ضاجع زوجات أبيه على سطح البيت أمام جميع بني إسرائيل؟ أم من داود الذي أرسل جنديه الطيب أوريا إلى الموت، ليسرق منه زوجته الجميلة، والتي شاهدها تستحم؟ . . . وأراد أن يكمل كنعان، ولكنهم أخرجوه من المحكمة إلى الحدود دون توقف . .

وقال القاضي لصابر:

- نحن العدل!

قال صابر:

أنتم الحيات والأفاعي، أنتم السراق واللصوص. وزعيمكم التجأ إلى المغارة ليقود المرتزقة . . سلبتم أرضنا وهدمتم بالجرافات بيتنا، فماذا بقي لنا؟

جئت أحج إلى الأقصى، وعندنا الرجم من مناسك الحج، فرجمت الأباليس. وسكت هنيهة ثم تابع:

- ما أقدس رجم الشياطين، الرجم عندنا عبادة!

قال القاضي صارخاً، وقد انتفخت أوداجه واحمر وجهه:

- قل رميت بالحجر، قذفت بالحجر!

قال صابر:

- رجمت بالحجر، رجمتُ . . . الرجم ديننا

وقالت أم صابر للنسوة اللواتي هرعن باكيات إليها:

- لست حزينة، ابني يا عيني أمه، رجم إبليس. . ثم بكت وقالت: أخبروني بأن الحج دون رجم لا يصح! وكل أولاد المدرسة رفاقه رجموا الأبالسة . . . ثم ابتسمت، وقالت بعينين حزينتين:

- يخزي العين. . كلهم صابر!

قال القاضي:

- أنت وقح، قل رميت . .

قاطعه صابر :

- لو معي حجر لرجمتك . . أنتم من أب هو إبليس، أين ستهربون من الغضب الآتي؟

قال معلم مدرسة ابتدائية في البلدة :

- إبليس أبى أن يسجد لآدم الإنسان، وعلا واستكبر، وقال للرب : أنا خلقتني من النار، وآدم من طين! أنا ابنك المختار، أنا ابنك الذي جعلته سيد البشر، وكل ماسواه عبيد وخدم!

قال الرب : خسئت، إن ابني هو الإنسان، أنت لست مني ولن تكون، أنت إبليس، ملعون إلى الأبد . . اذهب بعيداً عني، عليك لعنتي إلى يوم الدين!

قال المعلم :

- إبليس يعلمهم بأنه سيعطيهم كل موضع تدوسه بطون أقدامهم، وأنا أقول لكم : لقد خلق الرب لكم الجبال مقالع حجارة، فلتكن بين أيديكم حجارة من سجيل لتجعلهم كعصف مأكول .

وقال أبو صابر مساء عندما هرع العجائز إليه بعد أن هدم الإسرائيليون بيته بالجرافات :

- سمعت المعلم يقول : أمرهم إبليسهم بأن يقتلوا الرجل والمرأة، الطفل والرضيع، البقر والغنم، والجمل والحمار . . . وأمرهم أن يقطعوا كل شجرة طيبة، وأن يطموا جميع عيون الماء، وأن يفسدوا كل حقل . نظر صابر إلى الحارس الذي كان يراقبه بخبث ودهاء، ويده على المسدس المنزلق وحزامه تحت بطنه المكور . . إذاً هما يعلمان بالأمر ومهمتهما تسليمي للقفص، وليس كما ادعيا . . قالا : سيفكان قيدي عندما نصل خارج السور . . أطرق رأسه إلى الأرض، وضاق صدره، ثم رفع بصره بغضب تحشرج في حلقه في اللحظة التي صفق فيها الجندي الباب الحديدي، وأحكم إغلاقه من الخارج .

لم قرار الطرد أيها الأبالسة، يا أولاد الأفاعي، أمضيت سبع سنين عدداً في ذاك القبر، سبع سنوات لم أر الشمس.. بدأتم معي بتوقيف احترازي يوم أديت مناسك الرجم، ثم مددتم الإقامة وقلتم اعتديت بالضرب على رئيس الحرس، وقلتم يجب أن أنفذ ما يأمرني به!

أأسجد تحت قدميه وألعن غبار رجليه كما علمه إبليسكم؟ قلت له: سأعلمك من يسجد للآخر، ومن يلعق غبار حذاء الآخر، وجعلته يسجد تحت قدمي، ولم أدر بعدها ألعق الغبار أم لا، فقد رحت في غيبوبة لأيام...

أغلق الجندي فوهة باب السجن، وأخذ يضحك والجندي الآخر بملء بطونهم.. ثم بدأت ضحكاتهم تتلاشى كأنها قادمة من واد سحيق.. وفي ظلمة الزنزانة الحديدية، ضرب صابر بقبضته الجدار وصرخ من الأعماق:

– أيا أبت، أبت! لم تخليت عني، من مجزرة إلى مجزرة، ومن تهجير إلى تهجير، وفي كل يوم أصلب من جديد.. وفي كل يوم أحمل الخيمة.. وتجلى ربه في ظلمة الزنزانة، فصارت نوراً يعمه الأبصار، فأوجس في نفسه خيفة صابر، وارتعد. فقال الرب بصوت حنون:

– يا بني، يابن كنعان، لا تخف، إني أنا الرب أسمعك، إني معك

قال صابر بن كنعان:

– إلى متى ربي وها قد مضت خمسون وهأناذا مطرود؟!

قال الرب:

– إنه امتحانك لتكون الإنسان، ذاك الشيطان طردته من مملكتي، وفي كل حقبة سيكون، وفي كل مكان سيكون.. جعلته فتنة لمن يريد أن يثبت أنه الإنسان.. ستراه أمامك، خلفك، في كل الجهات. ووراء كل إبليس أباليس، وخلف كل شيطان شياطين... هم عدوك وعدوي.. ملعون هو.. وحيث الخير والنور، يُرجم الشيطان.. وفي كل زمان يرجم، وفي كل مكان يرجم....

قال ابن آدم:

- يأبت أنى لي أن أعرفه وهو في كل مكان وزمان، وقد ألبسته جلد البشر؟

قال الرب :

- النور غير الظلام، وعقلك حكَمٌ، وهو الحق، فأنت الخير والنور والسلام. . وهم الشر والظلمات. . وكل أمة تعرف شياطينها. . . فالحق بين، والشر بين. .

قال صابر : زدني رباه :

- قال الرب :

- عصاني إبليس الرجيم، قال لأغوين عبادك أجمعين. . وأوقعتك في التجربة أيها الإنسان، فتركته يتناسل في الزمان والمكان، ولم أمسخه قردة وخنازير. . ألبستهم جلد البشر. . ليحقق الإنسان في ذاته الإنسان. . هذه رسمتي في خلق البشر، تلك رسالتك يابن آدم؛ بقدرها تخرجون من الظلمات إلى النور، ترتقون من البشرية نحو الإنسان.

إني أنا ربك يابن آدم، خلقت روحك على صورتي، فمن يشوه صورة الحق والخير والجمال، فهو ليس بالإنسان. . ارجمه يابن كنعان. . إنه الرجس، ورجمك عبادة.

قال كنعان :

- يا أبت، أوصني.

قال الرب : قل للقبائل أن يعقلوا، وأن يصير قولهمْ عملاً، وأن يعدوا للشياطين ما استطاعوا من قوة، ليرهبوا عدو الخير والنور، وقل لمن يمرغ تحت أقدام إبليس وجهه، لن يكون الشيطان للإنسان ولياً حميماً.

* * *

لم يطل الأمر فقد وقفت السيارة، وفتح الجندي باب القفص الحديدي وهو يلوك العلكة، وقال لصابر :

- انزل!

كانت فوهتا العوزيتين متجهتين نحو صدره ورأسه، وثمة جنود إسرائيليون يحيطون بالسيارة. شعر بأنه غلب على أمره، وليس هناك أمل بالرفض، بالهرب. . والفوهات لا تحتاج لأية ذريعة لتنطلق. ولم يطق صبراً فدفع الجندي بكل قوته إلا أن الجندي الآخر ضربه بأخمص البندقية خلف رأسه ففقد وعيه، وأخذ الجندي المذعور ومن معه يركلونه بأحذيتهم، وهو يسقط إلى الأرض.

وصرخ المعلم في أعماق صابر:

- إبليس علمهم فن التعامل مع المسالمين الآمنين، قال لهم: يجب نشرهم بمناشير ونوارج حديد وفؤوس.

ورب الشياطين كان ناراً آكلة، وسيفه يأكل لحماً بدم القتلى والسبايا، وينتشي ثملاً من شرب الدماء.

بصعوبة الحدود، وأخذ يمسح بكم قميصه الدم النازف من رأسه، فمه، أنفه. . . وشوك البرية انغرز متلبداً في شعر رأسه.

بدت الأمتار القليلة أمام عينيه تغور في نفق، يمضي به إلى جهنم، فكان يزحف داخل طابون. . التفت وراءه. . كان نهم عينيه لا يرتوي. . وشيء ما في أعماقه يتصلد أكثر فأكثر، ليبقى حياً أمام الذين هم تحت اللعنة! وقف عند النقطة، وأخذ نفسه المتقطع يشرح لهم حكاية ألف اسماعيها منذ زمن بعيد. ولم يرق لضابط النقطة ذاك التمادي والاسترسال فقاطعه:

- أين جواز سفرك؟

بهت صابر وضحك أله ساخراً:

- قبل ساعة كنت في السجن، ومنذ سنين لا أحمل شيئاً سوى الحجر. وامتقع لونه وتهدلت شفتاه، وتلعثمت الكلمات في فمه، فقال:

- ليس لنا دولة، ليس عندنا جواز سفر، ومنذ أن كانت الأرض كنا، لقد طردوني، قالوا: إنني شخص غير مرغوب فيه، قالوا: إنه لا يمكن أن

أتعايش مع الأبالسة والشياطين والحيات والأفاعي . . . ولا أحترمهم! قهقه الضابط وقال بعجرفة :

– ثم رموك إلينا ، وتريد أن تدخل بلا أوراق ، بلا هوية . . ثم همهم ، والتفت إلى أحد الجنود الواقف خلفه كعمود مسند :

– أعيدوه من حيث أتى . . . وسنرسل لهم حجارة!

قال الجندي :

– ولكنه يا سيدي قد . .

لم يهمله الضابط حتى يكمل كلامه ، فزعق بنبرة حادة ، أعيد معها وجه صابر باتجاه الجنود الإسرائيليين .

أحس صابر أن جسده يقوم من بين الأموات ، وأنه خرج من نفق جهنم ، فارتفع رأسه مبتهجاً نحو السماء ، عانقته السنونو ، فمضى بخفة ورشاقة .

* * *

سيارة السجن ما تزال في مكانها ، وذاك الجندي الذي قيّد صابر واقف يتتبع بعينين ماكرتين اقترابه . قال بلغته الركيكة تلك :

– أراك عدت!

نظر صابر إليه بشماتة وقال :

– لم يسمحوا لي بالدخول ، لأنني لا أحمل جواز سفر . ثم رفع أنفه بكبرياء وتحد ، تابع : ولكنه سيكون!

احتقن الجندي ، وشتم بكلمات عبرية ، ثم قال :

– هيا اصعد إلى الصندوق!

ابتسم صابر ساخراً :

– إلى أين ، إلى أين يا أولاد الأفاعي؟

قال الجندي بفوهة العوزي :

– إلى السجن ، هذه هي الأوامر ، أن نعيدك إلى السجن إن لم يقبلوا بك هناك . .

نفر الدم من عروق صابر، فقد أحس بأنه يقف عارياً، جحظت عيناه واحمرتا.. وأخذ الجندي يكتم ضحكة هيستيرية انزلقت من شدقيه.. تلكأ صابر ملياً.. تحرك ببطء.. نظر في كل اتجاه..

آه! أين أنت أيها الحجر؟ أرني نفسك، عيناي تلوبان عنك، جاء موسم الحج، حان وقت الرجم، ما أقدسك أيها الحجر! أنت اللؤلؤ والياقوت، أنت الحق والخير، أنت الحب، والنور، أنت كينونة من لا كينونة له، أنت الحدث إن لم يبق إلاك صانعه، أنت الماضي، الحاضر أبداً والمستقبل، أنت البرتقال والزيتون زمن السقوط، أنت الخبز زمن القحط.. أين أنت، أين..؟..

وحتى جسده، وكادت كفه أن تلمسه، إلا أن الفوهات إلى يديه كانت أسرع، أحاطت به من كل جانب.. وسحلته إلى السيارة. أغلق الجندي باب القفص وأطل برأسه من الكوة وهو يلوك العلكة:

- ستعود إلى السجن!

وأغمض عينيه نصف إغماضة ثم فتحها قليلاً، وحملق إليه، وتنهد، ثم هز رأسه، واستأنف كلامه بتشف:

- هذه المرة ستبقى إلى الأبد، وسنرى كيف سترجمنا!

ثم أخذ جسده يهتز على ايقاع ضحكه الصاخب والمشوب بالحذر.

تأججت النار في رأس صابر، وأمسك قضبان الكوة، ورجم شيئاً ما في فمه كان مكبوتاً منذ زمن بعيد، لكن الجندي أبعد رأسه في اللحظة المناسبة، فقد كان حدسه قوياً، يتوقع ذلك في كل لحظة ومنذ يوم ميلاده. ورغم حذره الشديد، لم يسلم وجهه من الرذاذ، فانهال على صابر بخليط من الشتائم بالعربية وبالعبرية وبما يتعلق مباشرة بملتقى الساقين!

وانفلت لسان صابر من عقله راجماً الجميع بحجر إثر حجر.

النقد السيكولوجي التعريف بمنهجية «شارل مورون» النقدية

د. محمد نديم خشفة

يهتم «علم النفس التحليلي» بمعالجة الاضطرابات الذهنية اعتماداً على الأبحاث النفسية العميقة، ويعرف باسم «علم اللاشعور». ومؤسسه الطبيب النمساوي (سغموند فرويد» ١٨٥٦ - ١٩٣٩. وهو الذي وصف الجهاز النفسي باحتوائه على ثلاث منظمات: الهو (اللاشعور)،

(*) د. محمد نديم خشفة: باحث من سورية، دكتوراه في النقد الأدبي. من مؤلفاته: «جدلية الابداع الأدبي»، «تأصيل النص».

والآنا (الشعور)، والأنا الأعلى (الرقيب). ووصف المسارب التي يتخذها اللاشعور لتحقيق رغباته بطرق كثيرة: فقدان الذاكرة، والإغماء، والهفوات، والإسقاط، والأحلام. وقد ركز أبحاثه على الأحلام. كما اعتبر الإبداع الأدبي والفني عموماً أحد المسارب التي يعبر بها اللاشعور عن ذاته.

تشعبت المدارس النفسية بعد (فرويد) وتعددت الاتجاهات السيكولوجية على مدى الثقافات، مؤيدة مبادئه الأولى أو مخالفة لها.. لكن اسمه ومصطلحاته بقيت حاضرة في مختلف الأبحاث والممارسات النقدية.

لقد وفدت إلى النقد الأدبي طائفة من علماء النفس حاولوا سبر أغوار الكاتب أو العمل الابداعي، وتعمقوا في البحث عن لاشعور المؤلف أو شخصياته، وحجتهم في ذلك: «أن العمل الأدبي هو فعل الخيال، وعلم النفس التحليلي في التعريف - هو حل لشفرة التخيل. ويستمد العمل الأدبي تماسكه من أغراضه أو موضوعاته الوجدانية، وعلم النفس التحليلي فهم للوجدان. فإذا كان الغرض أو الموضوع أسلوباً لحياة ذات علاقة جذرية بالعالم وبالآخرين وعليه يؤسّس العمل الفني، أفليست غاية علم النفس التحليلي الانتباه إلى الطريقة التي يعيش بها الإنسان غرض وجوده، كعلاقة خاصة تتحكم في حياته مع الآخرين، ومع الأقارب، ومع القيم الملموسة للأشياء يستشعرها داخل دلالاتها المباشرة؟ فليس غريباً إذن أن يتلاقى البحث النقدي والبحث التحليلي، بل الغريب ألا يتلاقيا منذ زمن بعيد»[1].

ويرى أحد النقاد أن مهمة البحث السيكولوجي تتوزع على زوايا هذا المثلث: اللاشعور، و الأدب، والقراءة السيكولوجية:

«اللاشعور: يعني أنه محكوم علينا بأن نكرر ماضياً لانتذكره، وأن نعتبر الذكريات أموراً لاتتكرر أبداً على شكلها الأولي:

الأدب: يعني مجموعة الكتابات الواضحة المرتبة معاً تحت شعار «التخييل» (بغض النظر عن التقنية والتعليمية)، والتي تعيد صياغة هذا الماضي الزاخر بحقائق سرية، والخاضع مباشرة لقانون معرفته الخاص به.

القراءة السيكولوجية: تتيح لنا القراءة السيكولوجية للنص التخييلي أمرين:

أن نعطي للنص بُعداً آخر، وأن نراقب الكتابة في تأصلها وفي اشتغاليتها»[٢]

ليس هدفنا في هذه الأوراق أن نؤرخ لذلك التقاطع الخصب بين علم النفس التحليلي وبين النص الإبداعي، فالقائمة طويلة على امتداد القرن الماضي. لكننا نتوقف عند أحد النقاد الفرنسيين هو (شارل مورون) ١٨٩٩-١٩٦٦، الذي يمكن اعتباره ممثلاً لثقافة النصف الأول من القرن العشرين بحكم ميلاده وتكوينه العلمي والأدبي، ونشاطه النقدي. فقد اختص بعلوم الفيزياء والكيمياء ودخل ميدان العلوم الإنسانية عن طريق علم النفس التحليلي. ومن مؤلفاته:

- الجمال في الفن والأدب» (١٩٢٧).
- الجمال وعلم النفس» (١٩٣٥).
- مالارميه المظلم» (١٩٤١).
- «من الاستعارات الاستحواذية إلى الأسطورة الشخصية» (١٩٦٤).

لقد حاول (مورون) أن يمشي على خطى مواطنه (كلود برنار) لتأسيس منهجية تجريبية يمكن تطبيقها على ظاهرة الإبداع الأدبي التي يراها تعتمد على متغيرات ثلاثة:

١- البيئة الاجتماعية
٢- شخصية المبدع
٣- اللغة (أو فن التعبير اللغوي).

فانصرف إلى دراسة «شخصية المبدع» على اعتبار أن اللاشعور يتجلى في أحلام النوم وفي أحلام اليقظة، ولكنه يتجلى بطريقة ما في المؤلفات الإبداعية. وقد احتاط منذ البداية بأن دعا طريقته باسم «النقد السيكولوجي» تفرقة لها عن ثلاثة حقول يمكنها أن تتقاطع معها ولاتماثلها وهي:

١ - (باتوغرافيا) PATHOGRAPHIE، حيث يُنظر إلى الكاتب وإنتاجه الأدبي كمادة تساعد دراستها على فهم الآليات السيكولوجية، ومثالها كتاب (رينه لافورغ) بعنوان «فشل بودلير» ١٩٣١.

٢ - (سيكوبيوغرافيا) PSYCHOBIOGRAPHIE، حيث تقام الصلة الوثيقة بين الإنتاج الأدبي وحياة المؤلف، فيتوضح أحدهما بالآخر. ومثالهما كتاب (ماري بونابرت) بعنوان «إدغار بو» ١٩٣٣، الذي تابعه (فرويد) عن قرب، وكتب مقدمته كذلك.

٣- (السيكولوجيا المعرفية) وهي التي تعطي الأولوية للمخيلة كوظيفة نفسية، سابقة على الإدراك والوجدان والإرادة. ويمثلها الأشهر (غاستون باشلار) الذي تأثر بأعمال عالم النفس (يونغ)، وطريقته هذه أقرب إلى الفلسفة. وقد أعلن عن ابتعاده عن علم النفس التحليلي منذ صدور أبحاثه حول «شاعرية المكان». وينضم إلى منهجيته هذه (شارل بودوان) وعدد من الباحثين في تفسير الفانتازيا الجماعية: كالخرافات والأساطير والحكايات الشعبية ومدى تأثيرها في العمل الإبداعي.

النقد السيكولوجي كما يراه (شارل مورون)

يعرّف (مورون) هذه المنهجية بأنها: «البحث في النصوص عن الوقائع والعلاقات غير الملحوظة إلى الآن، أو التي لم تتعمق ملاحظتها، و يكون مصدرها الشخصية اللاشعورية للكاتب». فالهدف الأساسي إذن هو: «الشخصية اللاشعورية للكاتب من خلال إنتاجه الأدبي».

عكف (مورون) على دراسة أعمال الشاعر الفرنسي (مالارميه)، فاكتشف في أشعاره «شبكة علاقات» استحواذية مطابقة للحلم. بعد هذا الاكتشاف حاول أن يقيم منهجية ذات مقاربة علمية للنص معادلة لمنهجية التداعيات الحرة للذات في جلسات العلاج النفسي التحليلي، فتوصل إلى إقامة «إسقاطات» على النص شبيهة بتلك الإسقاطات الفوتوغرافية التي تهدف إلى إيجاد تشابهات ثابتة، متوارثة بين عدد من أفراد العائلة الواحدة (وهذا ما يجعل الإسقاط مختلفاً عن المقارنة). إن اكتشافه لشبكة العلاقات أو المجموعات الصورية الاستحواذية هو البداية التي طورها فيما بعد[٣].

يفترض النقد السيكولوجي أن كل نص هو المجال لنظام مزدوج البنية:

١- في المستوى الأول تتركز الوحدات المعجمية (وهي نتاج الاختيار الحر) والعناصر التركيبية، والنغمية التي تنظم هذه الوحدات في خطاب بنيوي. ولا ينصرف البحث إلى هذا المستوى من الفهم المباشر: فالأجدى أن نترك لـ «شعور» الكاتب مسؤولية خطابه.

٢- في المستوى الثاني غير الملحوظ مباشرة، لانجد المفردات المنتظمة في خطاب، بل نجد الروابط التي تقيمها بعض هذه المفردات فيما بينها على شكل شبكة علاقات دلالية تغطي نصوصاً مختلفة، ربما كتبت على فترات متباعدة. هذه الشبكات التعالقية لاتعبر عن فكرة إرادية ذات ترتيب مسبق، بل تعبر عن عملية ذهنية لاشعورية، تربط صور النص بحسب شحنتها الوجدانية[٤].

ينصرف النقد السيكولوجي إذن، إلى التعامل مع المستوى الثاني من النص، حيث يركز بحثه على ظواهر «الأنا العميقة» للكاتب من خلال عمله الأدبي، ويكون ذلك على أربع مراحل:

١- إسقاط نصوص الكاتب الواحد بعضها على بعض لتبرز شبكات العلاقات أو مجموعات الصور الاستحواذية غير الإرادية أحياناً.

٢- البحث في العمل الأدبي للكاتب نفسه، عن تكرار وتحول الشبكات والمجموعات.

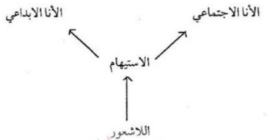
وبمعنى أوسع: البحث عن البنيات المكتشفة في االمرحلة الأولى. وفي الواقع، سرعان ما ترتسم هذه البنيات على شكل صيغ بلاغية، ومواقف درامية. فيمكن ملاحظة كل التدرجات ما بين شبكة العلاقات للأفكار وبين الفانتازيا التخييلية. وتربط المرحلة الثانية بين تحليل الأغراض المتنوعة وبين الأحلام وتحولاتها، مما ينتهي طبعاً إلى استخدام الأسطورة الفردية.

٣- تفسِّر الأسطورة الفردية وتجلياتها على أنها تعبير عن الشخصية اللاشعورية وتطورها. وتتخذ هذه الأسطورة أشكالاً مختلفة بمقتضى صيرورة حياة الكاتب ومؤلفاته.

٤- المرحلة الأخيرة هي مرحلة المقارنة بين النتائج المتحصل عليها وبين سيرة الكاتب اليومية التي يمكن أن نجد فيها العناصر المؤكدة لوجود الأسطورة الفردية في أصل نشوئها.

في الفترة الأخيرة من حياة (مورون) أضاف إلى أبحاثه بُعداً خامساً هو العلاقة بين «الأنا الاجتماعي» للكاتب وبين «الأنا الإبداعي»، وذلك بعد دراسته لـ (بودلير) في «أشعار نثرية قصيرة». يشتمل الأنا الاجتماعي على كل الوظائف التي لا صلة لها بالنشاط الإبداعي، كالعلاقات والمشاغل المتنوعة للحياة اليومية والاجتماعية. وعندما يقيم الفنان مجموعة علاقات جديدة تربط الشخصية بمواضيع فنية، وبمؤلفات الآخرين الابداعية، يصبح (الأنا) بدوره مبدعاً، ويطور الأنا الإبداعية حينئذ وظائف جديدة. (يستخدم الكاتب في هذه الخطاطة مفهوم الوظيفة الوسيطة لإرنست كريس E.KRIS التي تقيم علاقة جدلية بين العمليات الشعورية واللاشعورية). فالأنا الإبداعي والأنا الاجتماعي لهما «لاشعور» واحد، وتحاول الاستيهامات الصادرة عن هذا اللاشعور أن تشق لها منفذاً عبر الأنا بشكليه

الاجتماعي والإبداعي اللذين يتراسلان فيما بينهما من خلال الاستيهام، وذلك بحسب الخطاطة الآتية:



فالوجود الاجتماعي والابداعي للكاتب يتراسلان عبر قنوات لاشعورية واسعة. ويضرب لهذه الفرضية مثالاً من حياة (بودلير) وإنتاجه فيقول:

«إن الأنا الإجتماعي للشاعر ظل مضطرباً دوماً بسبب علاقته المازوشية بالعالم، على حين أن الأنا الإبداعي ظل حرا زمناً طويلاً، فأبدع روائعه الشعرية. واعتباراً من الفترة التي كتب فيها بودلير «أشعار نثرية قصيرة» امتدت الإصابة إلى الأنا الابداعي للكاتب فتوقف عن الانتاج»(٥).

ونقدم الآن مثالاً عن الإسقاطات التي طبقها على شعر (مالارميه)، فقد اختار ثلاث سونيتات مشهورة للشاعر وقام بإسقاط بعضها على بعض بحثاً عن «الشبكات العلائقية». وهذه الأشعار تبدأ بقوله:

«هاربة بانتصار، الجدائل تتطاير ولها لهيب، فأي حرير في كف الزمان».

نرى في الجهة اليسرى «الترددات المعجمية» وفي الجهة اليمنى «العناوين» التي تلخصها وهي: موت- معركة- نصر- عظمة- ضحك.

١- السونيته الأولى يمكن إعادة كتابتها كالتالي:

موت: انتحار- قبر.

معركة: دم- عاصفة- خوذة

نصر: انتصار- مجد- ذهب- قرمزي- تألق- عيد- كنز.

عظمة: ملكي- امبراطورة.

ضحك: ضحك.

٢- السونيته الثانية تقدم- بعد اسقاطها على الأولى- المجموعة الآتية من الأفكار والصور:

موت: احتضار- حسرة.

معركة: عقيق مخدوش.

نصر: مجد- ريادة- استيلاء.

عظمة: جبين متوج.

ضحك: عين ضاحكة. مشعل فرح.

٣- على الرغم من أن سياق الشعر وحكايته قد تبدلا، فإن شبكة العلاقات ظلت ثابتة وينطبق الحكم ذاته على السونيته الثالثة:

موت: هرب- النزع الأخير- اختناق.

معركة: راحة كف- ثقوب في الراية- عضة.

نصر: يتألق- رايات- أمجاد.

عظمة: أميرية- ألماس.

ضحك: عيون راضية.

بعد ترتيب هذه الشبكة التعالقية نلاحظ:

١- أن كل سونيته تمثل تطوير لاستعارة تقيم علاقة بين شيء واقعي (جدائل الشعر) وبين حضور كامن (شمس غاربة، ذكرى امرأة عارية).. إذن توجد لدينا وحدة تأليفية تربط وتناقض بأن واحد بين الواقع والهاجس.

٢- إن طبيعة العنصر الكامن الذي ينظم الشبكة لايمكن ملاحظتها مباشرة فالواضح أن الشمس الغاربة أو الرايات ليست سوى عناصر رمزية تميل إلى تآلف أكثر استتاراً داخل نفسية (مالارميه) وينبغي اكتشافها.

نستطيع الافتراض إذن أن الشمس الغاربة تمثل استيهاماً وعلينا تفسير طابعها الاستحواذي.

نستنتج من هذه المرحلة الأولى من إجراءات النقد السيكولوجي مايلي:

«إن اسقاط النصوص يوضح استقلالية الشبكة أي: التشكل النفسي. ولكن الأمور مترابطة: فالتشكل مستقل لأنه بقي في اللاشعور، وبقي في اللاشعور لأن اقترابه يقلق الأنا، وهو يقلق الأنا لأنه مشحون بمؤثرات متناقضة»(٦)

ويعلق (جيرار جينت) على دراسة (مورون) لهذه السونيتات بقوله:

«إنها تذكرنا بطريقة (بروب) في ترتيب المورفولوجيا العامة للحكايات الشعبية، بابرازه العناصر المشتركة لنصوص لاروابط بينها ظاهرياً. ولكن سرعان ما تختلف إجرائية عالم الفولكلور عن عالم النقد السيكولوجي. فالعلاقات التي تجمع النصوص عن طريق الإسقاط هي علاقات لاشعورية كانت خافية على الكاتب وعلى الناقد «التقليدي» معاً. وتلعب هذ العلاقات في النقد التحليلي نفس الدور الذي تلعبه التداعيات الحرة في علم النفس التحليلي المرضي. وتشكل الحلقة الأولى في السلسلة المؤدية إلى الغوص على الشخصية اللاشعورية للكاتب»(٧).

آراء وانتقادات

يؤخذ على (مورون) ادعاؤه بأن طريقته موضوعية وعلمية. ونحن نعلم أن قراءته للنص - ككل قراءة - هي اختيار. وأن العلاقات التي «يكتشفها» بين النصوص ليست سوى علاقات تأسست بناء على طريقته في القراءة. ولذلك يصف (رولان بارت) أبحاث العلم التحليلي بأنها «لغة نقدية» مثل غيرها وأنها «نسق قراءة» ليست محايدة ولا أكثر موضوعية من غيرها، أما زعمه بأن طريقته علمية فلا يمكنها أن تكون أكثر «دوغمائية» من علوم الكيمياء والفيزياء التي تعترف دوماً بنصيبها من الاختراع أو الإبداع.

يقول (باشلار) في هذا المعنى: «كل معرفة هي جواب على سؤال. وإذا لم يوجد سؤال فلا توجد معرفة علمية. لا شيء يسير من تلقاء ذاته ولاشيء يوهب وكل شيء مبني..» ويضيف (جيرار جينت):

«يطرح النقد السيكولوجي على الأدب أسئلة ممتازة وينتزع منه أجوبة رائعة تثري معرفتنا بالمؤلفات الأدبية، ولايستفيد شيئاً من الإخفاء أو الاختفاء، لأن أوضح الأجوبة موجود في السؤال ذاته»[٨].

كما أثارت «الأسطورة الفردية» جملة من الآراء النقدية: فيقارن (سيرج دبروفسكي) بين منهجية (إرنست جونز) سنة ١٩٠٠، في دراسته الشهيرة لمسرحية هاملت، وبين منهجية (مورون) فيما يتعلق بمفهوم الأسطورة، فيرى أن (جونز) قد حدد الإطار الأسطوري لهاملت الذي يجعله عالمياً، لأنه جزء من الأشكال الأسطورية الكبرى للحياة التخييلية، وذلك بتأثير من أبحاث (فريزر) صاحب «الغصن الذهبي»، وبتأثير من مدرسة كامبردج والتوجه السيكولوجي لمدرسة (يونغ). أما (مورون) فيرفض أن تكون «الأسطورة الفردية» تعبيراً ذاتياً عن نمط أصلي، أسطوري جماعي[٩]. لأن النقد السيكولوجي يهتم ببنية الأسطورة وديناميتها أكثر من اهتمامه بأصلها وجذورها، لذلك يجعل الأسطورة خلفية شعورية للذات المبدعة. لكن هذه الطبيعة الدينامية والتطورية للأسطورة الفردية تجعلنا غير قادرين على إدراك البنية أثناء تحولاتها في الزمان، مما يدفع الباحث إلى الالتزام بمنهج «التلمس» المتتابع، ويعترض (غريماس) بقوله:

«إن أي تحليل لايمكنه أن ينشط على طبقتين مختلفتين بآن واحد. أليس الأجدى - بدل التعامل مع أسطورة دائمة التحول - أن نحدد موقفاً أسطورياً ثابتاً، قادراً على أن يتجسد بطريقة مختلفة بحسب العصر فيكتسب التحليل بذلك كثيراً من الدقة»[١٠]. ويرى ناقد آخر أن الكاتب الذي طرد من الباب باسم «السيكوبيوغرافيا» أو تحليل السيرة الذاتية للكاتب، يدخل من النافذة على شكل «الأسطورة الفردية»[١١]. ويُرد عليه بأن هدف

(مورون) هو الاستئناس بحياة الكاتب بعد انتهائه من عزل شبكة العلاقات، وإجراء نوع من المقارنة بين حياة الكاتب والنتائج التي توصل إليها، وهذا مافعله في دراسته لـ (مالارميه) و(بودلير).

لقد تحمس لمنهجية (مورون) عدد كبير من النقاد والباحثين وعلى رأسهم (آن كلانسيه) التي خصصت له جزءاً كاملاً من كتابها: «علم النفس التحليلي والنقد الأدبي». كما استعرض (سيرج دبروفسكي) هذه المنهجية بشيء من التفصيل في كتابه: «لماذا النقد الجديد؟»، وأسماها: البنيوية-التكوينية في الدراسات السيكولوجية. وأثنى كذلك (جان ستاروبنسكي) على مؤلفات (مورون) ووصفها بأنها أهم نظرية قدمها النقد الفرنسي حول علم النفس التحليلي والإبداع الأدبي وقد أظهرت منهجية (مورون) ثراءها وجدوى غوصها على اللاشعور الإبداعي. وكان رائداً بنيوياً وإن لم ينتسب إلى المدرسة البنيوية لفظاً، وسواء اقتبس منهجيته عن (ارنست جونز) أو استعار مصطلح «الأنا الوسيط» من (كريس) أو أخذ من الروائي الفرنسي (بروست) تفرقته بين «الأنا الاجتماعي» و«الأنا الإبداعي»- فإن المحك الحقيقي لكل نظرية نقدية هو ممارستها التطبيقية. وقد اتسمت دراساته النقدية بالدقة والشمول والذوق الرهيف. لكنه لم يعمر طويلاً ليشهد بزوغ الفرويدية الجديدة، أو الإضافات البنيوية والألسنية المستلهمة لمبادئها، وهذا ما يجعل دراساته محكومة بثقافة عصره.

كان دافعنا إلى كتابة هذه المقاربة إظهار النقص الفادح الذي نعانيه من الاطلاع على المنجزات النقدية، وخاصة في مجال الدراسات النفسية التي حفزت نقاد الغرب إلى تجاوزها والإضافة إليها. فالثقافة المعاصرة ثقافة تراكمية لاتنمو من العدم ولاتنشأ على الفراغ.

الهوامش

١- دوبروفسكي- ص: ١٢٢

٢- بلمان نويل- ص: ١٢٤ .

٣- كلانسيه- ص: ١٩٢ .

٤- لوغاليو- ص ١٤٩ .

٥- المصدر السابق- ص: ١٤٨ .

٦- المصدر السابق- ص: ١٥١ .

٧- جينت- ص: ١٣٥ .

٨- المصدر السابق- ص: ١٣٨ .

٩- دوبروفسكي- ص: ١٢٣

١٠- لوغاليو- ص: ١٥٥

١١- بلمان نويل- ص ٩٩

المصادر

1- BELLEMIN- NOEL Jean "Psychanalyseet Littérature", Paris, 1978.

2- CLANCIER Anne, "Psychanalyse et Critique Littéraire", Toulouse, 1973.

3- DOUBROVSKY Serge, "Pouroquoi la Nouvelle Critique?", Paris, 1966.

4- LE GALLIOT Jean, "Psychanalyse et Langage Litteraires", Paris, 1977.

5- GENETTE Gérard, "Frgures I", Paris, 1966.

أحمد إبراهيم الفقيه في ثلاثيته الروائية

عبد الإله الرحيل

زمن مضى، وزمن آخر لن يأتي.

وبينهما حفرة، لاتلمع في سقفها النجوم الكاذبة، ولاتنبت في أرضها زهرة الغواية التي لها تويج من نار، ولاتزورها نوارس البحر ذات الأجنحة الموحشة. سأعرف طريقي إليها بفضل هداية الرجل الآخر الذي صار صاحبي ومرشدي في رحلة العمر. سأسقط في الحفرة التي كنت تائهاً عنها، أنشد الحماية والأمان وأعلم انتمائي لهذا الزمان.

(*) عبد الإله الرحيل: أديب وصحفي من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب. من رواياته: «طقس من الزمن الرمادي».

سأسقط سقوطاً جميلاً، يليق بإنسان يعتنق فلسفة اللهو واللعب.
سأسقط وأنا أضحك وأغني، وأرقص معانقاً ظلي.
زمن ثالث هو زماني.
زمن السقوط والفخاخ والأقنعة والطحالب.
زمن الرعب الجميل، الجميل، الجميل.»

(من روايته «نفق تضيئه إمرأة واحدة» - الطبعة الثانية ١٩٩٧- القاهرة- المركز المصري العربي-)

... لوأن مضمون هذه الفقرة هو مايريده أحمد إبراهيم الفقيه في ثلاثيته الروائية: (سأهبك مدينة أخرى)، (هذه تخوم مملكتي)، (نفق تضيئه إمرأة واحدة)... لما كان صوته أكثر من تأكيد على هذه الفقرة التي جعلت رحلة العمر، الحياتية والروائية، في ذات الوقت؛ بين الصحراء وأشواكها ورمالها؛ وبين مدينة أوربية عرفها في أثناء دراسته وعالم البحر..

... لنقرأ الفقرة التالية من الرواية الأولى في هذه الثلاثية «سأهبك مدينة أخرى»:

«.. توقظني من موتي طرقات على باب البيت. أجلس في سريري وأنا أرشح عرقاً، ورأسي مازال مليئاً بالدوار. أمد يدي في الظلام، أبحث عن كوب ماء وضعته قبل النوم بجوار رأسي. أبلل جفاف حلقي، وأمشي دائخاً. أفتح الباب، فلا أجد خلف الباب أحداً...»

... لوأن هذه الفقرة - كذلك- هو مايريده الروائي؛ أو بمعنى أدق، مايريد بعضه في عمله الروائي، الممتع والمقلق؛ لما كان صوته أكثر من تأكيد على بحثه عن الأمل وسط أجواء لاتعترف بالآمال والطموحات... بل أنها تبقى وهماً في أكثر الأحيان؛ وتتحول إلى نوع من الكوابيس التي يعاني منها (خليل الإمام)؛ الشخصية الرئيسية في هذه الثلاثية؛ والذي يمثل النموذج المرهف للمثقف العربي بكل معرفته للواقع الذي يعيش؛ وبكل إدراكه لعالم يتمنى أن يعيش فيه؛ فلايبقى أسيراً لعادات وتقاليد وأعراف تأسنت

وتقوقعت على ذاتها؛ حتى صارت أقرب إلى التصحرّ!

خليل الإمام؛ ومن وراءه أو معه أحمد إبراهيم الفقيه؛ لايريد في الجزء الأول من هذه الثلاثية(سأهبك مدينة أخرى) ... أن يعيد على أسماعنا معزوفة لقاء العربي بالمرأة الأوربية؛ كما فعل توفيق الحكيم في روايته «عصفور من الشرق»؛ على سبيل المثال.. ليخرج لنا بنتيجة جاهزة؛ ومسبقة الصنع عن استحالة لقاء الشرق بالغرب ... أبداً؛ لم يكن هذا مايرمي إليه، على مااعتقد... كان القالب الجاهز؛ والمسبق الصنع، مرفوضاً بالنسبة إليه؛ لأنه كان ينظم - طوال الثلاثية - الى (الإنسان)؛ كونه إنساناً؛ وبغض النظر عن المكان الذي ولد فيه.. وبغض النظر عن اللون والإسمر؛ أو الأشقر؛ أوالأبيض... كان ينشد عبر هذه الثلاثية؛ التي ترتفع إلى مستوى القصيدة الملحمية ... الى تسجيل خلجات الإنسان بمنتهى الدقة والأمانة؛ كان ينشد أن يدين نفسه ويغني أمنياته؛ بنفس الميزان الذي أراد أن يدين فيه الأخر.. ويترك له الفضاء ليغني بصوته الخاص؛ ويرى العالم بعينيه ... لابعيني الأخر!

على امتداد الثلاثية، التي تقع في أكثر من خمسمائة صفحة؛ لم يلجأ الروائي الى عالم التقسيمات الرقمية؛ أو إلى العناوين الفرعية... فكأنه كان يريد لعالم الزمن ولعالم المكان؛ ومايمور في الشخصية الإنسانية من أحداث وأحلام وانكسارات أن تندمج في كلٍّ لايمكن التفريق فيه؛ لأنه أراد للبسمة والعبوس؛ والضحكة والبكاء؛ والأمل وخيبة الأمل؛ لشروق الشمس وغروبها.. أن تندمج في كلٍّ يصعب فيه على المرء؛ أن يقول هنا سوف تستمر البسمة؛ وهناك لم يعد أمل إلا في البكاء؛ بل كان المتلقي يبتسم ولكنه سرعان مايحسُّ أنه بحاجة أن يضع الرواية جانباً؛ ليتساءل سؤالاً أقرب إلى الإنكسار؛ حتى لانقول أقرب إلى الفجيعة: لماذا؟...

... لماذا على الإنسان في نهاية القرن العشرين؛ أن يظل لاهثاً؛ ملهوفاً؛ قلقاً... وهو يركض باتجاه البحر فلايجد إلا السراب؟... لماذا عليه

أن يغذّ السير الى الواحة ... فلا يجد الا الرمال؟ ... لماذا عليه أن يحبَّ من كلِّ قلبه وكل خلية من جسده ... فلا يجد إلا وهم الحب؟ ...

... خليل الإمام؛ في هذه الثلاثية ... ظنَّ أنه يمتلك التحرر والانعتاق من مجتمع مغلق متقوقع في تقاليده . . ولذلك عندما جاء إلى «أدنبره» لإتمام دراسته؛ فقد فتح أشرعة القلب للإنعتاق والتحرر . . ولكن «أدنبره» وما يحيط بها ... لم تكن عالمه؛ لذلك يصح أن نقول لخليل الإمام على لسان «ادنبره» ... او على لسان «ساندرا» أو ليندا»؛ ليس مكمن العطب في المدينة؛ بل العطب فيك ... فارحل حيث «سأهبك مدينة أخرى» ... فهل برحيله عن عالم عاش فيه؛ وأنهى دراسته بعد أطروحته عن الجنس والعنف في «الف ليلة وليلة». أن يجد روحه في عالم ابتدعه خياله وفي مدينة أفلاطونية؛ مثالية؛ عاشت منذ ألف عام؟

... بين اغترابه . . وتلك الحياة المثالية التي صنعها له الشيخ الصادق أبو الخيرات ... وبين صحوته إلى عالمه الواقعي في طرابلس . . وأرضه الليبية؛ يدقُّ خليل الإمام جرسه الروحي ... يلحُّ على صوته الفكري ... لايريد أن يفسر العالم؛ كما فعل الفلاسفة ... بل يريد أن يغير العالم! ...

يبدأ أحمد ابراهيم الفقيه في الجزء الأول من الرواية «سأهبك مدينة أخرى» ... وقد اقتلع من جذوره - ليبيا - ليجد نفسه في عالم آخر ... يختلف عنه لغة وأعرافاً؛ كما يختلف عنه في طقوس المناخ ... فإن كانت الشمس في بلاده حارقه؛ فهو هنا في «أدنبره» . . يستعين بالمعطف من أجل الدفء وحماية من المطر ... وإن كانت هناك اللغة العربية التي تربّى عليها؛ فإنه يجد نفسه يتعامل مع اللغة الانكليزية، التي سيقدم اطروحته بها للحصول على الدكتوراه في موضوع الجنس والعنف إستناداً إلى عوالم «ألف ليلة وليلة» ... إن خليل الإمام؛ بهذا العقد التصالحي والشفوي؛ قد ارتضى أن يدفع من عمره عدة سنوات في رحلة غربة؛ أو لنقل في رحلة اغتراب، ليعود إلى بلاده التي أوفدته بقصد الدراسة .

الروائي أحمد ابراهيم الفقيه يتقدم بلوحته الأولى؛ الجزء الأول من الرواية، بهذه الجملة: «زمن مضى وزمن آخر لايأتي (...) وبين الزمن الهارب والزمن الذي يرفض المجيء، زمن ثالث، مفازة من الرمال الحمراء، تحرقها شمس تقف دون حراك، وسط سماء لها لون الرصاص ...».

وعلى الرغم من تأكيده على عنصر «الزمن» فإنه لايحدد بدء تاريخ رحلته؛ ربما لأن (خليل الإمام).. هو واحد من الطلبة العرب؛ الذين لايبدأ تاريخهم من الماضي؛ ولاينتهي إلى زمن معروف... وربما؛ وهذا هو الأهم؛ أنه بين الزمنين يعيش زمناً ثالثاً... هو الزمن المراوغ؛ الذي لاهو بقادر على أن يتكيّف معه؛ ولا الزمن؛ بنفس الوقت؛ يتوقف؛ ولو للحظة قصيرة؛ ليستمع الى طموحاته وأمانيه!

أياً كانت تخميناتنا عن مفهوم الزمن لدى خليل الإمام؛ فإنها بقدر ماهي قابلة للإثبات والنفي؛ فإنها بالمقابل... إنما تعني حياة إنسان يبدأ زمنه من أعماقه... وينتهي الى أعماقه... ولهذا السبب؛ فإن ثلاثية أحمد ابراهيم الفقيه؛ تكتسب أهميتها وخطورتها... لأنها؛ إنما تشير الى الزمن النفسي الذي يعاني منه المثقف العربي في وطنه بشكل عام؛ وفي مرحلة اغترابه عن وطنه بشكل خاص.

قبل أن نتوقف عند التفصيلات الروائية لهذا العمل الممتع والمقلق؛ فإن مجموعة من الأسئلة تتوافد على ذهن المرء وتتجذّر في أعماقه؛ فهل خليل الإمام الذي اختار دراسته «الجنس والعنف» موضوعاً لدراسته في الدكتوراه؛ بما يحمل هذا الإختيار من دلالة على شخصية صاحبها... يعاني من أزمة روحية؛ فجاء اختياره لهذه الدراسة تفريجاً؛ (وإن كان تفريجاً نظرياً)، عن هذه المعاناة؟ أم أن خليل الإمام؛ كما يدلُّ تاريخه الشخصي... كان يبحث عن حريته الفكرية؛ بخاصة وأنه؛ في أثناء طفولته؛ قد تمرّد على السلطة الأبوية (البطريركية)... فلم يمتثل لدراسة الفقه والالتزام الديني الذي أراده أبوه؟... وحتى يمكن وضع السؤال بموقعه الصحيح... فإن خليل

ماكان باستطاعته أن يتمرد؛ ولكن الظروف التي جعلت منه إنساناً أصغر سناً من أخيه(عثمان)؛ هي التي خدمته؛ حيث نجد أن (عثمان) قد تمّرد قبله على أوامر الأب بهذا الخصوص... وحين حاول عثمان أن يشنق نفسه؛ وقد نجا في اللحظة المناسبة... فإن الأب؛ يكسر عصا هذه السلطة... فيقطف خليل ثمارها... من أين - والحالة هذه -جاءت بذرة التمرد لعثمان أولاً وخليل ثانياً؟ ... هل جاءت من جده لأمه؛ كما تقول حيثيات الرواية؛ الذي كان رديء السيرة ؛ كأحد قطّاع الطرق؟

إذْ نتوقف عند العامل الوراثي على أهميته؛ فإننا لانهمله؛ ولكننا نتوقف عنده؛ لنتساءل: هل خليل الإمام واحد من أبناء هذا الجيل العربي؛ الذي شهد هزيمة حزيران ١٩٦٧ . . فتركت أثرها في نفسه؛ وراح يعمل؛ من حيث يدري أو لايدري، على الإنعتاق الروحي والفكري معاً؟

سؤال آخر لابدَّ من طرحه؛ فهل خليل الإمام؛ الذي عمل أبوه في أخطر الأعمال؛ حيث كان ينزع القنابل من أرض خلفتها الحلفاء في أثناء الحرب العالمية... فلم يستفد من عالم النفط... كان يومىء إلى المناخ السياسي الذي أضحى يعيشه؛ وهومناخ يتظاهر بالشعارات البراقة؛ الديمقراطية؛ الحرية؛ مساواة المرأة بالرجل ؛ ولكنه في حقيقة الأمر؛ إنما يعيش - هذا المجتمع - فوضى مخيفة؛ تظل قانعة بالقديم... دون أن تجرؤ حقيقة على التجديد؟

في تضاعيف الجزء الأول في هذه الثلاثية يهدينا الروائي أحمد إبراهيم الفقيه الى مفتاح شخصية خليل الإمام. . فلنقرأ:

« من أين لحوض بارد في ليل اسكتلندي عاصف أن يبعث في النفس كل هذه النشوة؟ . . لعلّه ليس الماء، وإنما الأنثى الذهبية التي تقفز عارية في الماء كعروس من عرائس الأساطير، والتي تملك روحاً مفتوحة على فضاء المغامرة والجنون الليلي، هي التي تجعل البدوي في نفسي يبدو مبهوراً ببهاء هذه اللحظة، منتشياً بها، لأنه يعرف أنها لحظة نادرة في حياته المجبولة من

رمل وقيظ الصحراء(...) أردت مجاراتها، فغامرت بالغوص وراءها، أطبقت فمي وأمسكت بأنفاسي واندفعت تحت الماء لألحق بها، وعندما وصلت قريباً منها، كانت المساحة قد أنهكت قواي. لم أستطيع أن أحبس أنفاسي أكثر من ذلك، ولم أستطع أن احتفظ بجسمي طافياً. شربت الماء وشرقت. رأتني أسعل وأوقاوم الغرق، فمدت يدها تعينني على الاحتفاظ بجسمي فوق الماء، وسارت بي حتى أوصلتني الى حافة الحوض. جلست ألتقط أنفاسي و(ليندا) تنظر باندهاش نحوي

- مالذي فعلته بنفسك أيها البدوي ؟

-كنت أريد أن أغرق ، لأنني لن أجد لحظة أجمل من هذه اللحظة التي أختم بها حياتي» (ص ٢٠- ١٢).

... لعلَّ في هذه الفقرة الدليل الساطع على شخصية الإمام فهو المبهور ببهاء (ليندا)؛ المرأة الأوروبية التي رآها من منظوره البدوي عروساً من «عرائس الأساطير» . . وإذ أنقذته من الغرق. . . فهو لم يقل «كدت أن أغرق»؛ بل أجابها: «كنت أريد أن أغرق... »! ... إنه بدءاً من هذا المفتاح لشخصيته؛ فإننا نتلمّس لديه هوة واسعة بين حاضره والمستقبل الذي يتطلع إليه. . . واستدرك لأقول إن الحاضر الذي أعنيه هنا ليس هو الحاضر الذي يعيشه في أدنبره؛ بل حاضره الذي تركه في طرابلس. . . ولهذا فهو كنموذج للمثقف الذي يفتقد القدرة على التكيّف مع مجتمعه؛ وكممثل للبرجوازي الصغير... فإنه يحاول أن يتسامى سلماً يعلو به على الطبقة التي انحدر منها ... فالفكر وهذه الرؤية لتلك المرأة؛ التي وصفها بأنها (أنثى ذهبية)؛ والتي أحبها إلى درجة التوحد مع عالمها ... إنما هما جناحان يحلّق بهما عالياً فوق المجتمع ومشكلاته ... ولكن السؤال: هل الجناحان اللذان استعارهما خليل الإمام هما جناحان حقيقيان. . أم أنهما جناحان من شمع سرعان مايذوبان اذا ماتعرّضا للشمس؟

ثم أتُرانا نتساءل: هل يمكن لخليل الإمام الذي انبهر في عالم (ليندا)

وما يستتبع ذلك من انعتاق الإنسان وحريته في العالم الذي يحيط بلندا أن يكون بمقدوره التوافق مع عالم هو بالأصل لم يكن ليتوافق معه منذ طفولته؟
وإذا عدنا إلى ليندا؛ هذه المرأة (الأنثى الذهبية ، على حدّ تعبيره) ؛ فإن المعادلة الجديدة؛ التي يمكن للمرء أن يتوقف عندها طويلاً؛ هو أنها بادلته الحب في أسمى صوره ؛ وإذ يُصدم خليل الإمام بأن زوجها (دونالد) يعلم بعلاقتها معه؛ فإنه ؛ ونتيجة للتراكمات التي ورثها عن مجتمعه العربي؛ فإنه يتساءل: كيف سيستمر في علاقته معها ؛ خاصة وأنه يشاركهما منزلهما؟ ...

إن كان دونالد قد تغاضى عن هذه العلاقة؛ ربما بسبب أعراف الوسط والبيئة؛ التي يرفضها وسط وبيئة خليل الإمام ... فإن الزوج (دونالد)؛ على الرغم من هذا؛ أضحى يتردّى الى طريق الهروب؛ حيث الخمر والابتعاد عن المنزل؛ حتى إذا عرف خليل الإمام أن (دونالد): ليست لديه القدرة على الإنجاب فإنه يفرح عندما يعرف أن ليندا هي بانتظار طفل ... هو ثمرة العلاقة معها ... وهنا يأتي المحكُ الصعب لهذه العلاقة؛ ذلك أن خليل الإمام يزداد تشبثاً بهذه المرأة؛ وهي لم تفكر في قطع علاقتها معه ... ولكنها بالمقابل؛ تريد أن تعيد زوجها إلى توازنه النفسي ... ولكن أنى لواحد مثل خليل الإمام؛ الذي يعيش في الواقع اليومي متصيداً أيام السعادة بمستواها الجسدي أن يتوقف عن طريق الإنحدار في عالم النساء ... بخاصة وأن دراسته حول العنف والجسد وشهريار وشهرزاد لاتنفك تتراءى له؛ فيشاء أن يستدعي إلى المنزل(ساندرا)؛ امرأة أخرى من الوسط الجامعي؛ ولكنها تهوى التمثيل، ولاتقيم اعتباراً للعلاقة مع الرجل الا في اللحظة التي تعيشها!!

لقد تغيّبت ليندا عن المنزل في رحلة استجمام قصيرة مع زوجها؛ وإذ تعود مصادفةً لتأخذ بعض الثياب لزوجها؛ فإنها تجد ساندرا مع خليل الإمام ... ولأن الصدق الأعظم يرفض أن يتجاور مع الكذب بأبشع صوره ... فقد اقتلعت ليندا هذا الرجل الأسمر من حياتها ... وإلى

الأبد ... أما الطفل؛ الذي سيأتي؛ فهو طفلها؛ وليس مهما؛ بعد ذلك، ان يكون أبوه خليل الإمام!!

كأني بالفنان أحمد ابراهيم الفقيه عندما وضع «سأهبك مدينة أخرى» عنواناً للجزء الأول من ثلاثيته: فكأنه أراد أن يقول إن هذه الكلمات قد قدمتّها له (لبندا) بشكل غير مباشر وغير جارح وهي تبعده عن عالمها والذي لايعرف الزيف أو التلاعب بالألفاظ أو عواطف الكائن البشري. كأني بها تقول له: إذهب إلى عالم آخر يصنعه لك خيالك لأنك رجل غير صادق مع نفسك!

لهذا فإن خليل الإمام؛ وفي الجزء الثاني من الثلاثية (هذه تخوم مملكتي)، ينتقل الى مدينة خيالية أفلاطونية؛ توهّم أنه وصل اليها عن طريق الشيخ (صادق أبو الخيرات) انها مدينة عاشت منذ ألف عام... ويغدو أميراً على هذه المدينة... ويتزوج ابنة أميرها الذي توفي (نرجس القلوب)... لقد أضحى أميراً - من حيث الشكل - ذلك أنها مدينة آمنة؛ لم يعرف العلم طريقة اليها... لم تعرف السيارات؛ ولا أدوات القتل؛ وبالتالي؛ فإنها ليست في حاجة الى حراس يسهرون على راحة الأمير وتنقلاته... انه أمير. مثلما يقابل الوفود؛ فإنه يزرع في بستانه... ومثلما رأينا خليل الإمام لايستكين لامرأة واحدة؛ فإن تلك البذرة العصيّة على التفسير حيناً؛ والتي يمكن تفسيرها في أحيان أخرى؛ تنقله إلى امرأة أخرى هي (بدور)!...

أخلصت له نرجس القلوب مثلما أخلصت له لبندا... ولكنه إذ استبدل لبندا بامرأة عابرة في حياته هي (ساندرا)؛ كذلك استبدل (نرجس القلوب) بالمرأة أخرى؛ تعيش حياة هادئة بعكس ساندرا هي (بدور)!..

هذه الثنائية في حياة خليل الإمام في عالم المرأة؛ أدت به من حيث يدري أو لايدري إلى زعزعة الحياة الاستقرارية لهذه المدينة... فإذا كان (الحكيم جلال الدين)؛ مستشار الأمير؛ يعمل في صنع الأحذية... والذي «مايأتي حاملاً كتاباً يتحدث عن تواريخ الممالك القديمة أو يحتوي على أشعار

المتصوفين وحكمتهم أو سيرة أحد الأبطال التاريخيين ... » ... فإن خليل الإمام لم يتركه وشأنه ؛ بل لقد نقل اليه معلومات عن العصر الذي أتى منه ؛ العصر الذي يعرف السيارة والطائرة ... مثلما يعرف القنبلة والكهرباء ... ولهذا ؛ فإن حبَّ الفضول بدأ يلعب لعبته في حياة الحكيم جلال الدين ... فراح يسأل ويجنِّد رجالاً من أصحاب المهن والحرف لاختراع حتى أفلح في «صنع سلاح جديد لم تعهد له الدنيا مثيلاً، قذيفة يقول المهنيون بأن لها قوة تدميرية هائلة، وسوف تنفجر مثل انفجار الصواعق وتصيب الهدف على بعد عشرة فراسخ (...) منعت نفسي من أن أبدي فزعاً أو غضباً . منعت نفسي من أن أصرخ قائلاً : لماذا الصواعق وقذائف النار ولماذا لايكون الإختراع أداة بناء بدلاً من آلات الدمار والتخريب ... »(ص١١٢ من الجزء الثاني).

خليل الإمام الذي حرّض الشرّ في مستشاره الشيخ جلال الدين ؛ يبدي فزعاً وغضباً ؛ ولكنه لايبوح بهما ... لأنه هو الذي كان مسؤولاً عن هذه النزعة التدميرية التي استيقظت في أعماق الشيخ جلال الدين ... هو الذي أعطى الشرارة الأولى لهذه المدينة المستقرة ؛ الهانئة ؛ والمثالية في نظام حكمها والعلاقات التي تتحكم بين البشر ! ... مدينة (عقد المرجان) التي كان أهلها «يعبدون القمر باعتباره رمزاً للنور والخلاص وتجلياً لجمال إله الكون ومبدعه . . » والتي اهتدت الى (الله) عن طريق بدر (نرجس القلوب) ... ذلك ان «القمر ليس إلا كوكباً منطفئاً مظلماً خالياً من الحياة، لاهواء فيه ولاماء وانما أرض بركانية قاتمة السواد ... » . (ص ٧٤ من الجزء الثاني) ... قد تغدو - بسبب أفكار خليل الإمام - مثل أيِّ مدينة عصرية ... أو دولة ... عصرية ... تضع أمنها وترسانة أسلحتها ومصالحها فوق أيِّ اعتبار ! . . .

الروائي خليل الإمام في هذا الجزء الثاني من الثلاثية ؛ ينتقد عالم اليوم ؛ بكلِّ تعقيداته التي تضغط على الإنسان ... وإذْ يصحو من عالمه في هذه

الإمارة بعد ساعة واحدة هي الزمن الروائي لهذا الجزء؛ فإنه يجد نفسه بعيداً عن عالم المثالية الذي كان؛ ليكون في عالم الواقع ومدينتة طرابلس؛ يعود في الجزء الثالث (نفق تضيئه امرأة واحدة) إلى الوسط الجامعي، وتلك العادات والتقاليد وعالم الرشوة والفساد ... وثالثة؛ فإن عليه أن يقع في حبائل معادلة عـصِّية على مثقف مثله أن يستوعبها أويتوافق بين طرفيها!

هكذا؛ وفي الجزء الأخير، يفتتح عالمه بهذه الجملة ذات الأبعاد المتعددة:

«زمن مضى وزمن آخر لايأتي.

وبين الزمن الذي مضى والزمن الذي لايأتي. زمن ثالث استعاد الآن مساره من جديد» . .

أجل! ... إنه زمن ثالث استعاد مساره من جديد فلقد: «فزت بالشهادة العالية التي تنتهي عندها أحلام الدارسين، لأبدأ العمل مدرِّساً بالجامعة. قررت أن أنسى ومنذ اللحظات الأولى كل شيء عن السنين التي عشتها موفداًللدراسة بأقصى مدن الشمال(...) أردت أن أكون وفياً للتقاليد التي تحكم الكون وتمنعه من التصدع والانهيار، فسعيت منذ البداية الى الدخول راضياً في القوالب الجاهزة التي أعدَّها المجتمع لأبنائه الصالحين. متماهياً مع شروط البيئة ومجدداً انتسابي الى الفرقة الناجية. أكملت نصف ديني بالزواج، وسعيت لإتمام نصفه الآخر بالمداومة على الصلاة، وعدت فرداً من أفراد القبيلة، يسلم نفسه دون تحفظ لطقوسها وشرائعها» (ص٦ من سأهبك مدينة أخرى») ...

إنه زمن استعاد مساره من جديد ... ولهذا؛ فإن (خليل الإمام) يتزوج زواجاً تقليدياً من (فاطمة)؛ تلك المرأة التي أضحى عالمها ينحصر في مدرستهاكمعلمة؛ وفي بيتها والمحافظة على زوجها بقدر ماتفهم زوجها وعالمه!

ولكن كيف لرجل مثل خليل الإمام أن يتوافق مع هذا العالم؟ . .

الإجابة على هذا السؤال نجدها في فلسفة خليل الإمام نفسه؛ نجدها في تجربته الحياتية؛

في تلك المعادلة التي تحمل في طرفها الأول ثالوث الحقّ والخير والجمال؛ وتحمل في طرفها الثاني ثالوث الظلم والشرّ والقبح ... فلنقرأ الفقرة التالية؛ لعلها تحدد لنا واقعه الذي يعيش فيه: « تبخرت الرؤيا التي أضاءت القلب بعجب أسرارها، وانتهت الرحلة التي قادني فيها الشيخ صادق أبو الخيرات، عبر صحراء القيظ والعطش، إلى أرض مسحورة، ومدينة حققت معجزة انسجامها وتناغمها مع موسيقى الكون. فنجت من تناقضات المدن الأخرى التي تعاني تلوث الروح وانقسام الذات. وهاأنا الآن أخرج من تخوم مملكتي، لأدخل في دائرة العادة والروتين. أكابد الحياة داخل مدينة لاتقيم أعياداً للماء والنجوم والقمر والزنابق وزهور أشجار اللوز(...) طاوياً القلب على تفاصيل تلك الأيام التي رأيت فيها مالاعين رأت، وسمعت فيها مالاأذن سمعت. غير قادر على أن أخبر أحداً بهذا السّفر، لأن أحداً لن يصدقني. حتى لو قلت إنه نوع من الرؤيا والمغامرة الروحية، فسيأخذون كلامي ضدي، ويستخدمونه دليلاً على خطورة مرضي» (ص٥ من الجزء الثالث: نفق تضيئه امرأة واحدة).

... خليل الإمام في هذه التجربة الحياتية بأبعادها الواقعية والفلسفية والتصوفية إن صح التعبير ... هل هو مريض فعلاً؟ ... وإن نحن ذهبنا إلى تصديق مرضه؛ فأيّ مرض يعاني منه؟ ... وإن نحن أردنا أن نشكك في كلامه؛ اعتماداً على «نهر الجنون» لتوفيق الحكيم ... فكيف نتلمّس رؤياه؟ (ولانقول رؤيته) التي يرفض فيها عالمنا بما يحمل في تضاعيفه من دونيّة وآثام وسحق لجوهر الإنسان ومحاولة لبعثرة روحه في كلّ الاتجاهات بحيث لايستطيع أن يلتقط أنفاسه ليعرف على أيّ أرض يقف؟ . .

... لكي نتمكن من الإجابة على هذه الأسئلة؛ أوبعضها؛ فعلينا أن نتابعه في مسيرة حياته الثالثة في طرابلس؛ وبعد أن عاد الى ليبيا؛ ليكون

مدرساً في الجامعة ... وبعد أن تزوج زواجاً تقليديا من فاطمة!

لقد قادته أيامه في الجامعة لكي يتعرّف على (سناء عامر)؛ المعيدة في كلية الصيدلة . . وكان تعرفه اليها في رحلة جامعية الى «الجبل الأخضر»؛ وإذ يراها وقد استيقظت باكراً لتبحث عن عشبة «السلفيوم» التي لاتنبت الافي هذا المكان . . هذه النبتة شاع استعمالها في عصور ماقبل التاريخ باعتبارها دواءً لكلّ الأمراض (ص ١٥) ... إنها سناء عامر ... وليست (ليندا)؛ انها امرأة أخرى في حياته الواقعية وليست (بدور) التي ظن أنها هي للوهلة الأولى؛ تلك المرأة التي رآها في المدينة الاسطورية ... سناء عامر؛ التي قيل فيما بعد أن أمها امرأة سيئة السمعة ... ولكنها بالنسبة له امرأة مختلفة: « انها امرأة تكحلت بكحل الملائكة من قبل أن تولد، فما عادت بحاجة الى زينة تبيعها بوتيكات الجمال الصناعي. هربت بنظراتي إلى العصفور، وكأنني أخشى صداماً مع عينيها لاأقوى على احتماله. لابدّ أنها قرأت شيئاً في نظراتي التي تشبه صلاة صامته. إن امرأة لها كلُّ هذه الشفافية، لن تكون عاجزة عن التقاط الإشارات الخفية التي تصدر عن رجل أحبها منذ ألف عام» (ص ٢٠).

. . امرأة أخرى في حياته بعد سلسلة من نساء عرفهن في حياته: ليندا ، مادلين، نرجس القلوب؛ بدور ... إضافة إلى زوجته الشرعية فاطمة ... فأين عليه الآن أن يقف وسفينة روحه تضرب بها الأمواج في كلّ الاتجاهات؟ . .

أين يجد راحة نفسه أمام هذا الحبّ الجديد، الذي جعل ضربات قلبه تتوالى كالهدير؟ ... كيف يمكن له أن يتكيّف مع امرأة تجيد الإعتناء بالمنزل والطعام؛ ولكنها لاتعرف شيئاً عن عالمه ... ؟ولم تحاول أن تتفهم عالمه؟ ...

بعد ثلاث سنوات ونصف من زواجه؛ كان يدعّي أن العلة في عدم الإنجاب تعود إليه؛ لاإلى زوجته فاطمة ... ولكن إلى متى سيظل صامتاً وينزف حزنه؛ وهو الذي يعرف أن إمرأته عاقر؟ . . إلى متى سيظل يدفن قهره

في أعماقه؛ حتى إذا ماعرفت فاطمة؛ أن علاقة تربطه بسناء عامر ... فقد تحولت إلى كتلة من «الهيجان والتنمرّ والغضب» ... ؟ ... كان عليه أن ينزع من قاموس حياته كلمة «الشفقة» التي راح يتعامل بها مع فاطمة . . ليتخذ قراره . . بخاصة بعد أن أحسَّ بفاطمة بأنها قادرة : «على ارتكاب أفظع جرائم القتل وأكثرها بشاعة ورعباً ... » (ص ٧٨ من «نفق تضيئه إمرأة واحدة» ...) .

رجلٌ مثل خليل الإمام ، تتأرجح روحه بين الحبِّ وفعل الحب الذي يعني في مفهومه«أشواق القلب» وهذا الرفض «الأعمى لعقلية تقمع الجسد وتجارب شوقه . . » (ص١٩٢) . . فليس من الغريب ؛ أن يعيش مرحلة مضيئة ، تحمل عذاباتها ومرارتها بين طياتها ... ليس غريباً أن تنكسر أحلامه دفعة واحدة ؛ بعد أن يظن واهماً أنه وصل الى قمة جبل الطموحات وعالم المُثل . . الذي قال به أفلاطون وتغنّى به ياقوت الشاعر ... ليس غريباً أن يفعل مايراه خيراً ؛ لينقلب إلى شرٍّ ... لظنّه أنه إنما يفعل الخير ! ...

رجلٌ مثل خليل الإمام ... ينشد الحبَّ على حقيقته ؛ ولكنه في أول منعطف يستبدل روحانية الحب بفعل ظروف خارجة عن إرادته بليلة عابرة مع أول امرأة يصادفها في مكان ما ... علينا أن نتوقف أمام عالمه ؛ لالإدانته ؛ بل لنبحث عن الأسباب التي جعلته يسلك مثل هذا السلوك ! .

لقد أحبته سناء عامر ... ورضيت أن تتزوجه . . ولكنه لم يستطع ألا أن يتعامل جسداً مع (سعاد) ، تلك المرأة التي التقاها في حلقة صديقه القديم أنور جلال ؛ ذلك الصديق الذي درس في الأزهر ؛ ثم ترك علومه الدينية جانباً ليغدو مطرباً ! . . ولكي تكتمل دائرة الحصار على خليل الإمام ؛ بل ربما الإنفراج ؛ إذا أردنا أن نرى حياته من خلال رؤيته ؛ فإنه يطلق زوجته فاطمة ؛ ويترك لها شقته ؛ مادامت ترى أن لكلِّ شيء ثمناً ... وهي ترى أن ثمن حياتها ؛ وثلاث سنوات ونصف قضتها معه ... انما يقابلها الشقة ... ؛ فلكي يسترد حريته فإنه يترك فاطمة ويدع لها الشقة ... ليكون لسناء عامر زوجاً

تحقق له أحلامه في كل النساء اللواتي عاشرهن ... لتكون بديلاً عن ليندا وساندرا ونرجس القلوب وبدور ... لكن سناء عامر التي لم تستطع ؛ في لحظة لهفته إليها روحاً وجسداً أن تستوعبه ؛ حتى لقد ذهبت بها الظنون مذهباً آخر فرفضت خليل الإمام ؛ عندما جمعتهما غرفة واحدة ... لا بل انها دفعته ؛ حيث يسقط وينزف دماً ... إنّ هذه اللحظة ؛ التي هي أقرب الى الصدمة ؛ وفي ذات الوقت الى الصحوة ... تجعل خليل الإمام ؛ وقد استعد هذه المرة للإنحدار ؛ يمسح دماءه ... ولكنه في ذات الوقت ؛ ترغمه على أن ينخرط في العالم الذي ولد فيه ؛ على الرغم من تطلعاته التي ذهبت مبتعدة عنه ؛ بعد أن تكسَّرت أحلامه وأمانيه . . منذ تلك اللحظة ؛ التي تركته سناء عامر في غرفته . . والدماء على وجهه بعد سقوطه على الأرض ؛ فإنه يدرك أن عليه أن يترك عالم الأماني والأحلام ؛ أن يهجر عالم شهريار وشهرزاد ؛ أن يدع شعر المتصوفين للمتصوفين ... وأن يقرأ (رابعة العدوية) . . على أنها (رابعة العدوية) ؛ وقد لا يجود الزمان بواحدة أخرى على شاكلتها ... ولهذا فإنه . . كما يقول : « سأرتدي للدنيا قميصاً جديداً، وسأذهب لألتقي بالمرح والغناء في آخر سهرات الصيف التي يقيمها أنور جلال . سأستفيد من فلسفته في اللهو واللعب(...)سأتبعه وهو يحفر أنفاقه السرِّيَّة تحت الأرض ، وسأتعلم منه كيف يصنع الإنسان لنفسه اسماً جديداً وشخصية جديدة ، يحقق بهما الإنسجام مع قوانين هذا الزمان . (ص١٩٩ من نفق تضيئه إمرأة) . . .

منذ تلك اللحظة . . يصحو خليل الإمام على حقيقة كان يرفضها ؛ ولكن الواقع يرغمه على أن يتأقلم معها ... وإلا فإن عليه أن يموت بداء الصمت ! . .

لأن خليل الإمام على درجة من هذا الوعي ؛ وحيث العالم الذي يريده لن يأتي ولن يكون . . فإنه : « سأمضي في الطرقات متحرراً من الهموم والمسؤوليات وأمراض الاغتراب(...) نابذاً مدن الحلم والأسطورة

التي لاتظهر الا في أزمنة المرض والاكتئاب. ارتدي ابتسامة لاتغيب. واخترق الشوارع ماشياً دون أن أحس بأنني أعوم في كوب من الماء، لأنني لاأحمل ذاكرة ولاتاريخاً، لاوهماً ولاحلماً ولاعشقاً كاذباً. لاأنتمي لأحد إلاالظلي. ولاأعترف إلابأقنعتي، ولاأزهو بشيء إلابهذا العطب الجميل الذي أصبح وساماً يتلألأ في ضوء الليل»(ص ٢٠٢ من: نفق تضيئه إمرأة واحدة).

* * *

أراني مضطراً للعودة الى شخصية خليل الإمام لمقابلتها مع شخصية (دونالد) زوج (ليندا)... أقول «مقابلتها» لا«لمقارنتها»؛ ذلك أن دونالد رجلٌ عقيم؛ وهو إذ يعرف أن علاقة جسدية أضحت تربط بين خليل الإمام وزوجته فإنه يغضُّ الطرف – ظاهرياً؛ على مايبدو – عن هذه العلاقة... ولهذا فإن خليل الإمام يقترب من دونالد لحبهما المشترك لامرأة واحدة؛ خاصة وأنه لم يعد «مسوقاً بذلك الفضول الذي يبحث عن سبب قبوله بهذه العلاقة، صرت أفهم منطقه، وأدرك مايحتويه من تسامح وتجاوز للذات»(ص ٣٨ من الجزء الأول)...

وإذا ماوضعنا ضوءاً على شخصية دونالد؛ فإننا نرى أنه قد بدأ بالتحضير لرسالة عن الديانة البوذية؛ ثم «أهملها لأنه كان في تلك الأيام مشغولاً مع إحدى الجمعيات الهيبية بالانتقال من مدينة الى أخرى لحضور حفلات الموسيقى الدارجة» (نفس الصفحة)...

لكن سؤالاً جاء عفو الخاطر طرحه خليل الإمام على دونالد:

« – وكيف استطاع الهيبي القديم أن ينتظم في مؤسسة الزواج؟»

يجيب دونالد:

« – انني لاأقيم اعتباراً للمؤسسات، ولكنني أعتبر نفسي محظوظاً لأنني فزت بإمرأة مثل ليندا» (ص ٣٨)...

... هذه الإضاءة الصغيرة على شخصية دونالد؛ تظهر لنا أن تغاضيه

عن علاقة خليل الإمام بزوجته ... إنما جاء كلاماً في الهواء؛ فلو أنه لم يكن عقيماً؛ لمارضي بمثل هذه العلاقة ... ومع هذا؛ فإن دونالد يبدأ في التغيب عن المنزل والتردّي إلى عـالم الشـراب ... مما يؤدي به إلى العطب النفسي . . وكان على ليندا أن تنشله من هذا الوضع الذي انتهى إليه ... ولكن؛ مياه النهر لاتتوقف عن الجريان . . فكان مصير دونالد الى الضياع؛ وكان مصير خليل الإمام؛ بعد أن عادت ليندا من رحلتها مع دونالد لتأخذ له بعض ثيابه؛ كما أسلفنا في هذه القراءة؛ أن تجده مع (ساندرا)!! ...

يفرض السؤال نفسه؛ بعد أن جاءت ليندا بطفل هو ثمرة علاقتها بخليل الإمام: هل أرادت ليندا من خليل الإمام؛ بهذه العلاقة؛ أن يكون لها طفل لعلمها أن الرجل سيعود إلى بلاده بعد أن ينتهي من دراسته؟ أم أنها - بالفعل - كانت صادقة معه؛ عندما قالت له؛ وقد عرض عليها الزواج؛ وقبل أن تكتشف علاقته الجديدة مع ساندرا:

«- ليس مايعتريه (تقصد زوجها دونالد) سوى حالة طارئة . سأنتظر أن يبرأ منها، وسأستقل بحياتي عنه» (ص٦٦ من الجزء الأول).

... إذن؛ ليس من حقنا أن نشكّ في صدق حبها لخليل الإمام ... ولكن هذا الأخير؛ الذي ترك في مدينة من مدن الشمال (أدنبره) طفلاً ... هوابنه وابن ليندا ... لم يترك - بالمقابل - طفلاً من زوجته الشرعية (فاطمة)؛ حتى وإن كانت العلة فيها . . هل يمكن أن نتساءل : ان خليل الإمام على الرغم من (غربته)؛ فإنه ترك طفلاً؛ سيكون في دمه الشيء الكثير من الشرق (الشرق العربي)؛ ولكنه في وطنه لم يستطع أن ينجب؛ لأنه أضحى لايعيش الغربة وإنما صار يكتوي بـ(الإغتراب)؛ كأقسى مايكون الاغتراب؛ بخاصة إذا ماكان هذا الاغتراب يرافقه روحاً وفكراً ... إن روح خليل الإمام أضحت رهينة لامرأة واحدة اسمها (ليندا)؛ تلك المرأة التي أضاءت نفق الروح ونفق الجسد ... ولكن روحه لم يعد لها وجود - بالمعنى المجازي - عند زوجته فاطمة ... وبالمقابل؛ فإن فكر خليل الإمام؛ الذي

يشير تاريخه الشخصي انه كان يهوى التمثيل في المدرسة والجامعة . قد وجد نافذة له ؛ عندما مثل شخصية (عطيل)، مع ساندرا ... ولكنه ؛ وبضغط التقاليد ؛ كيف له ان يوافق على التمثيل لمسرحية تتحدث عن حياة «رابعة العدوية» ... حتى وإن كانت سناء عامر هي التي اقترحت مثل هذا الاقتراح؟ ... كيف له أن يقف وزوجته على خشبة المسرح وهو استاذ جامعي وزوجته معيدة في كلية الصيدلة؟

... كلُّ المؤشرات التي أوردها الروائي أحمد ابراهيم الفقيه ؛ وهو يتقصّى حياة شخصيته الروائية الرئيسية في هذه الثلاثية (خليل الإمام) ... تجعلنا نميل الى وصفه بأنه رجل حالم ؛ أراد ان يحقق أحلامه في أرض ترفض الأحلام ؛ بل تجاربها رجل نصف متمرد ؛ بمعنى أنه لم يتورط في الإنتماء إلى أبنية نظرية أو تنظيمية . . ولأنه كان لايشارك في الأحداث التي تتجاوز مصيره الفردي الخاص الى مصائر الآخرين ؛ لذلك قلنا عنه إنه «نصف متمرد» ... رجل تلمّس حضارة الغرب (على مستوى العلاقات النسائية ؛ حتى في أطروحة الدكتوراه) ، فظل يحنُّ الى ذلك العالم ؛ وعندما عاد الى وطنه ؛ فلقد حدثت الهوة بينه وبين ماكان يبني من عالم معطر بعطر يدغدغ حنايا الجسد . .

أراد خليل الإمام أن يتأقلم مع عالم مدينة الشمال (أدنبرة) ... وبما أضحت تمثله له (ليندا) أولاً ؛ ثم (ساندرا) ثانياً . . والأخريات ثالثاً ... وتلك الليالي ؛ بما فيها من لهو ورقص وشراب . . رابعاً ... ولكنه بمقدار ماكان يرفض ذلك العالم ؛ فإن ذلك العالم قد رفضه كذلك ...

ولكي يريد أن يحقق أحلامه ؛ فلقد امتدَّ برؤياه (ولانقول رؤيته!) إلى عالم الشيخ (صادق أبو الخيرات) لينقله على أجنحة الخيال والأسطورة الى مدينة (عقد المرجان) ، التي عاشت منذ ألف عام ... ولكنه كذلك خرّب عالم المثالية ؛ عندما نقل اليها مايعرفه عن عالم اليوم ؛ وبما يحمل من دمار لعالم المدن والإنسان! ...

ولكي يحقق توازنه الروحي ... فكان لابدّ له أخيراً من أن يقول لنا، بشكل غير مّباشر، إن المثقف العربي في هذا الزمن ... إنما هو انسان ليس ضائعاً ... وإنما يفرض عليه الضياع فرضاً!

الضائع - كما يقول غالي شكري في كتابه (المنتمي)؛ هو إنسان يساوم القيم ولايرفضها، ويستبدلها بأخرى أكثر فساداً! ...

لذلك نؤكد على ان خليل الإمام ... ليس في تاريخه الشخصي منذ البدء ... مايؤميء على أنه ضائع بالمعنى الحرفي للضياع ... ولكن مجمل الظروف التي عاشها واكتوى بمرارتها . . أرغمته على أن يكون ضائعاً؛ أرغمته أن يكون مواطناً: «يطفو على سطح الدنيا كما تطفو فوق الماء الطحالب الجميلة المدهشة، وأعشاب البحر ذات العفونة الساحرة، وسأنضم إلى المبدعين الحقيقيين من أبناء هذا المجتمع الذين حققوا معجزة البقاء عاطلين ويتقاضون رواتب من خزينة الدولة» (ص ٢٠٢ من الجزء الثالث).

... نتساءل بمرارة وقهر: كيف يمكن للطحالب أن تكون «جميلة ومدهشة» وكيف يمكن لأعشاب البحر أن تكون ساحرة وهي متعفنّة؟ . . وكيف لمبدع حقيقي أن يكون عاطلاً عن العمل ... وهو يتقاضى راتباً من خزينة الدولة؟ ...

... إن كانت إجابتنا رفضاً واستنكاراً لهذا السؤال ... فإن خليل الإمام ومن قبله الروائي أحمد ابراهيم الفقيه؛ وصل بنا إلى الجرح الذي ينخر عظام المجتمع ... وإن لم نسارع إلى معالجة الجرح ... فلابدّ من الكيّ أو البتر!!

ان كانت إجابتنا مجرد دهشة ... ثم صمت كالموت؛ فإن خليل الإمام قد ينزوي في غرفته؛ وإذ يرانا نغرق ... فإنه سيردد في نفسه؛ كما قال نابليون بونابرت ذات يوم: «دللتهم على طريق المجد فرفضوه؛ وعندما فتحت لهم أبواب قصري، طاروا إليه زرافات ووحدانا»! ...

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

نظرية ثُقب الأوزون

بدأت نظرية ثقب الأوزون بملاحظة في علم البصريّات تقول: إن الجزيْئات ذات الذرّات الثلاث، تمتصُّ عادة موجة الأشعة (ب) فوق البنفسجيّة، الخطرة بيولوجياً، أما الجزيْئات ذات الذرّتين فإنها تسمح عادة لهذه الأشعة بالمرور

توجد جُزيْئات الأكسجين دائماً في صورة ذات ذرتّين، ويرمز لها بالرمز (أ2)، أما جزيئات الأوزون فتتألف من ثلاث ذرات أكسجين، ورمزها (أ3).

تتفاعل الملوّثات فوق المدن -كما يرى الباحث العربي المصري د. أحمد مستجير- تتفاعل مع ضوء الشمس[1] لتحوّل الأكسجين/ أ2/ ، إلى الصورة/ أ3/ ، الأوزون. وهذا الأوزون غاز أزرق، باهت سام بالنسبة للانسان، حتى في تركيزاته الضعيفة، وهو عند سطح الأرض يسبب متاعب تنفسية بالغة، خصوصاً للأطفال وكبار السن. يتسرّب الأكسجين أيضاً من «الطروبوسفير» إلى «الاستراتوسفير»، يوفّر ضوء الشمس الطاقة لتفاعل طبيعي، يحوّل/ أ2/ إلى / أ3/ ، على ارتفاع يبلغ نحو/ ٤٠/ك. م من سطح الأرض، فتتشكل بذلك طبقة الأوزون. ولما كان هذا الأوزون غير قابل للتنفس، بمعنى أنّ أحداً لا يتنفسه، فإنّ وجوده لا يُضير. بل الحق أنه يفيد، كما يراه الباحث -إذ تمتص طبقة الأوزون هذه بـ«الاستراتوسفير» جزءاً من الأشعة فوق البنفسجية، التي تأتي في ضوء الشمس، وبالذات معظم الأشعة فوق البنفسجيّة النشطة بيولوجياً، المسمّاة: «الأشعة ب» فلا يصل منها إلى «الطروبوسفير» إلا القليل.

هذه الطبقة من الأوزون تعمل، إذن، كدرع واقٍ للأحياء على الأرض من الأشعة/ ب/ ، التي تمتصّها المادة الوراثية للكائنات الحيّة وتسبب على الأغلب- أضراراً لها، ولقد افترض الباحثون من زمان بعيد أن الأشعة/ ب/ تسبب لفحة الشمس، وتؤدي إلى إعتام عدسة العين (مرض الكتاراكت)، لأن ضوء الشمس يدخل العين، وإلى سرطانات الجلد «الميلانوما الحميدة والخبيثة» لأن الجلد أكثر ما يتعرض لضوء الشمس.

بدأ بعض الكيماويين يفكّرون فيما إذا كان لمركبات «ك. ف ك» أي الكلوروفلور وكربونات، أثر في نضوب أوزون «الاستراتوسفير»، حيث

كانت هذه المركبات تصنّع، في الستينيات من هذا القرن، بكميات هائلة لتستعمل في التبريد بالثلاجات وأجهزة التكييف، وكدواسر في علب الرش - بعد أن ظهر أنها للبيئة، حنون عليها، فهي لاتتفاعل مع الكائنات الحية، وهي لاتذوب في مياه المحيطات، ولاتزيلها الأمطار من الهواء- هي لاتفعل في البيئة شيئاً على الاطلاق، إنما تسبح هائمة حتى تصل، في نهاية الأمر، إلى الاستراتوسفير.

وفي سنة ١٩٧٣ -كما يخبرنا الباحث- نشر اثنان من هؤلاء الكيماويين بحثاً نقضا فيه فكرة خمول هذه المركبات. قالا: إنها قد لاتتفاعل حقاً مع أي شيء من «التروبوسفير»، لكنها في الاستراتوسفير -حيث الأشعة فوق البنفسجية قوية- تتحلل إلى مكوناتها من الذرات، ومن بين مكوناتها عنصر الكلور. وبذلك سيتراكم الكلور في الأستراتوسفير، فيحول الأوزون/ أ3/ إلى أكسجين/ أ2/ ثم يخرج سالماً ليكرر العملية، إذ سيعمل على تآكل طبقة الأوزون. وقد وجدا -عبر بحثهما- أن ذرة الكلور الواحدة يمكنها أن توفر مئة ألف جزء من الأوزون. ولهذا حرّمت كثير من الدول الصناعية الكبرى، ابتداءً من تشرين الأول/ أكتوبر» من العام ١٩٧٨، حرّمت تصنيع مركبات «الفريون» واستخدامها.

في أيار/ مايو/ من العام١٩٨٥ أعلن أحد العلماء أنه وزملاءه قد وجدوا «ثقب أوزون» فوق القارة القطبية الجنوبية. لم يكن تخفيفاً للأوزون، بل كان ثغرة «لقد تحطّم من أوزون الاستراتوسفير أثناء الربيع الجنوبي أكثر من ٣٠٪، ووصل تناقص الأوزون في الربيع الجنوبي منذ ذلك العام إلى نحو ٥٠٪. وبدأت سلسلة جديدة من التقارير والبلاغات تشير إلى أن كل تلك الملايين من أطنان «الفريونات» التي أطلقت في الجو، إنما تعني أننا جلبنا على أنفسنا الخطر بدليل وجود «ثقب الأوزون» هذا.

خلال «الضجّة العارمة، كما يصفها الباحث، التي ثارت في

الثمانينات عن «ثقب الأوزون»، تم تجاهل الكثير من تفاصيله. يفتح ثقب الأوزون الجنوبي خلال الربيع الجنوبي فقط (الذي يتزامن مع الخريف الشمالي).

في أثناء الشتاء الجنوبي تتسبب التفاعلات الكيماوية في تجمّع جزيئات الكلور الطبيعي والاصطناعي (البشري) في «استراتوسفير» القطب الجنوبي، لكنها لاتأكل الأوزون، لعدم وجود ضوء الشمس اللازم للتفاعل. وما أن يأتي ضوء الشمس في الربيع حتى يبدأ تفاعل التآكل، وينضب الأوزون، ليتناقص فعل «الدرع الواقي» من الاشعاعات. لكن أشعة/ ب/ القطبية، أي التي في القطب الجنوبي، منخفضة أصلاً. فعندما فتح ثقب الأوزون، مثلاً، في ربيع ١٩٩٠ كانت أشعة/ب/ عند سطح الأرض ضعف ما كانت عليه في العام١٩٨٨، الأمر الذي جعل بعض المعلقين يسارعون، بهياج، إلى القول: إن هذا لمرعب للغاية. لكن الحقيقة، كما يراها الباحث، هي أن قراءة أشعة/ب/ كانت من الانخفاض بحيث لاتسبب مضاعفتها في زيادة تعادل ما يتلقاه أي منّا لو انه سافر من «شيكاغو» إلى نيو أورليانز»!.

لقد أذيع أن أشعة/ ب/ تضاعفت، لكن أحداً لم يذكر، حسب الباحث، أن الزيادة كلها كانت تافهة حقاً. ويرى الباحث أن هذه الثغرة التي تفتح سنوياً منذ أواخر السبعينيات فوق القطب الجنوبي، أثناء الربيع الجنوبي، تغلق أيضاً سنوياً خلال الصيف الجنوبي.

ثم ينتهي الباحث إلى أن مسألة «ثقب الأوزون» بمثابة أسطورة فحسب، واستناداً إلى آراء/ ٢٢٦/ عالماً تمخّض عنهم لقاء في العام ١٩٩٤ فإنه، على الأغلب، سيعود الاستراتوسفير إلى طبيعته في نحو العام/ ٤٠/ من القرن المقبل. وبذلك تنتهي هذه الأسطورة التي أوشكت أن تتحول إلى نظرية!!

فنون

ميلاد الحروفيّة التشكيليّة عربياً

ظهرت المحاولات الأولى في استلهام شكل الحرف العربي واكتشافه جمالياً وتعبيرياً في النصف الثاني من العقد الرابع من هذا القرن العشرين، على يدي الفنانين العراقيين: (مديحة عمر) و(جميل حمودي). وخطوة خطوة كما يرى الباحث محمود بقشيش[٢] تمددت المحاولات الفردية، وصارت حركة شملت عواصم الثقافة العربية، وتألّقت مع المد القومي في الستينيات. واتخذت الحركة من هذا المد سنداً لها في التمسك بخصوصية جمالية تميّزها، وتستطيع بها أن تُسهم في الحيوية الابداعية العالمية، بدلاً من استمرار التبعيّة إلى النموذج الأوربي والنموذج الأمريكي، والاستسلام إلى شعار «العالم القرية»، وهو شعار بعض ظاهره حق -كما يراه الباحث- وكل باطنه باطل، لأن وسائل الاتصال التي قربت المسافات بين الثقافات، لم تطمس -ولايجب أن تطمس- خصوصية كل ثقافة.

لهذا كان طبيعياً أن تولد تلك المحاولات الفردية على أيدي مبدعين مغتربين. فقد ظهرت الحروف العربية في لوحات «حمودي» عندما كان مغترباً في فرنسا لمدة عشرين عاماً. وظهرت في لوحات «حامد عبد الله» عندما كان مهاجراً إلى أوربا. وردّد كلاهما بما يشبه القول: إن وجوه الأهل كانت غائبة. ولم يكن هناك من الوطن غير الحروف العربية، فاتخذاها ملاذاً.

اختلفت ملامح تلك الحركة من موطن إلى موطن، ومن فنان إلى فنان آخر، غير أن هذا الاختلاف المشروع شكّل في مجمله منظومة لفن عربي أصيل، كان له أثره في مبدعين عالميين، يسعون إلى تجديد ما تشبعّوا به من جماليات النموذج الأوربي، فاستلهموا جماليات الحرف العربي، وقد

كان من أبرزهم الرسام (بول كلي)، وأعطى هذا «التدشين» الأوربي للحرف العربي مشروعية لبعض الفنانين، المستعدين دائماً -حسب الباحث- لتقديس كل ما يرد عن الغرب، أو على الأقل، اعتباره قدوة تحتذى، فاستعار بعضهم للحروف العربية الأسلوب التكعيبي والأسلوب السريالي، بغير ضرورة فنية، كما ظهرت محاولات معارضة لتوجّهات المنحازين إلى الغرب، من بينهم «حامد عبد الله» الذي جسّد بالحرف والكلمة العربية كيانات إنسانية تعبّر عن هموم الواقع المصري والعربي، ووحّد بين مبنى الكلمة ومعناها. فكلمة «مهزوم»، مثلاً، جسّدها شكلاً إنسانياً يوحي بالانكسار، وهكذا مع بقية الحروف والكلمات فيما التقطها الفنان العراقي (شاكر حسن آل سعيد) من الآثار العشوائية المتناثرة على حوائط الأحياء الفقيرة، والكاشفة، في الآن ذاته، عن أحلام الناس وأحزانهم.

وقد تذكّر الباحث، وهو يشاهد أعمال هذا الفنان العراقي، حوائط الأحياء الشعبية في مدينة بورسعيد غداة العدوان الثلاثي الهمجي عليها في العام ١٩٥٦، حيث كانت تدل تلك الآثار الخطية التي على تلك الحوائط، دلالة قاطعة على الصمود والتحدي، وقد عبّرت تلك الخطوط -بخشونتها الجهيرة، وانصرافها عن أناقة القواعد المدرسية- عبّرت أبلغ تعبير عن تلك الروح الوطنية.

ويرى الباحث أن كل المبدعين الذين ارتحلوا إلى الحرف العربي، كانوا قد ارتحلوا إليه محملين بانحيازات ثقافية سابقة، فتقبلتها الحروف وتجسّدت بها. فمن المبدعين من توقف عند حرف واحد من الحروف، وهام به هيام العاشق المتصوّف، كالفنان العربي المصري (كمال السرّاج)، الذي تعلّق بحرف «السّين» منذ ما يزيد على العقود الثلاثة، وما يزال الحرف يلازمه في كل لوحاته، حسبما أخبرنا الباحث بذلك.

وإذ يسأل الباحثُ الرسامَ (محمد حجي)، الذي يشكّل التوجه الحروفي شطراً مهماً في إبداعه: ما الذي دعاك إلى العبور نحو الحرف

العربي، وكنت ماتزال نجماً من نجوم اللوحة الصحفية والرسم التسجيلي؟.

يجيب الفنان، بلا تردد وبلا مواربة تنظيرية: إنها المطبعة. وقد دفعه عمله بالجامعة العربية إلى الاهتمام بالصيغ الخطية المختلفة لتعينه فيما يقوم به من إخراج لكتب الجامعة وغيرها من دور النشر، ولأنه باحث دؤوب فقد طاف بالعواصم الإسلامية لدراسة كل أنواع الخطوط العربية.

إن (حجي)، حسب الباحث، يجمع في كيان واحد بين روح الباحث الموضوعي المحايد، وروح الفنان المنحاز، بطبيعته، انحيازاً وجدانياً إلى مملكة الحرف العربي، وهي مملكة شاسعة، تتصل في جذرها العميق بـ«التصوف». وهو يحاول أن يوازن بين التوجهين، توجه الباحث وتوجه العاشق، وكلاهما متعارضان، يصعب التوفيق بينهما توفيقاً كاملاً.

ففي مجال البحث، فانه يشبه الباحث المعملي، الذي يقوم بالتحليل، ليصل إلى جذر الحال التي يبحثها. لهذا اتجه، حسب باحثنا، إلى تفتيت وتقطيع الكلمات، للامساك بمجتزءات منها. يتأملها ويعيد بناءها في صيغ مختلفة. يلتزم أحياناً بالأصول المدرسية للخط، فيطالعنا بحرف مثل «الهاء» و«الحاء»، يلتزم فيها التزاماً حرفياً بالقواعد. لكن سرعان ما يضيق ويدرك أنه ليس خطاطاً، ولايريد لنفسه أن يكون كذلك، فيتجه إلى تطويع الحرف، ليكون في خدمة شكل الكتاب. وهو يدرك أن للحرف مملكة هي مملكة الروح، غير أنه، بحكم نشأته في قرية «سندوب» وبحكم تكوينه الفكري والسياسي، الذي يميل إلى الفكر الاشتراكي، فإنه يرى للحرف قدرة على التعبير عن هموم الناس وآمالهم.

ففي بعض لوحاته الحروفية، في تراكمها وعشوائيتها، ما يشبه المظاهرات البشرية. حيث يبالغ في زحامها، أحياناً، حتى تصبح اللوحة ساحةً للانفجار والتشظي.

في لوحة لـ(الحجي) بعنوان: «انفجار حروفي» -والعنوان دال على الموضوع، ورامز إلى ما هو خارج حدود سطح اللوحة إلى واقع الوطن

العربي – تبدو اللوحة، وكأنما وضع في بؤرتها شحنة ناسفة، انفجرت لحظة اللقاء بالمشاهد؟..

ويحيل المشهد الفني عند هذا الفنان إلى العنف اليومي الذي ما تني وسائل الأعلام تقتحم به الأسماع والأبصار.

إن حروفية (حجي)، كما رآها الباحث، قد تخلّت عن صومعة التنسّك والعزلة، وشاركت مشاركة فاعلة في معترك الحياة الاجتماعية والسياسية. ولأنه رسام وصفي، واقعي، من الطراز الأول، فإنه يميل إلى دقة الوصف، ويحرص على تأكيد الكتلة.

انعكس هذا، بطبيعة الحال، على أشكاله الحروفية، التي شيّد فيها صروحاً معمارية ونحتية. إن لوحة «البَسْمَلة»، على سبيل المثال، قد جسّدها في هيئة أشكال عضوية منحوتة نحتاً، لم تترك في فضاء اللوحة فراغاً إلا ملأته، تاركة بعض الأصداء الحروفية في خلفية اللوحة. وقد يفاجئ الفنانُ مشاهدهُ بدعابة شبه مستترة – والدعابة في عطاء هذا الفنان نادرة – كما في لوحة بعنوان «مشهد بحري»، حيث تظهر حركة إيقاعية، أشبه بالرقص، بين حرف «النون» بإيحائه الأنثوي، وحرف «الراء» بإيحائه الذكوري.

تظهر الأشكال، لدى هذا الفنان، مجسّمة تجسيماً أسطوانياً، يمنحها صلابةً ورقّةً في آن واحد. وربما بسبب تلك الرقة، التي منحها الشكل الأسطواني، انصرف عنها إلى استعارة الشكل المكعبي، حيث الحدود القاطعة، والمسطحات الصارمة، التي استعان بها في لوحة بعنوان «تفكك»، والمقصود، هنا، هو تفكك الحروف العربية، التي بدت في بعثرتها وفوضاها، كما لو كانت قد ألقيت حيثما اتّفق، وكانت اللوحة في طريقها، فاحتفظت بتلك اللحظة الخاطفة وثبّتتها لتحيل المشاهد إلى الزمن العربي الراهن.

وإذا كانت الحروفية قد ظهرت في التصوير العربي المعاصر على النحو

الذي ذكره الباحث فإنّ جذور هذه الحروفية متأصلة في التربة العربية منذ قرون عدة. ففي مخطوط يحيى بن محمود الواسطي، المتواجد قبل سبعة قرون تقريباً، ما يشير إلى صحة هذه النتيجة، فقد عمل هذا الفنان -الذي أبدع لوحات مقامات الحريري- على توزيع الصفحة بين الرسم والنص في المخطوط «بتلقائية ووعي ينطلقان من الذات» كما يقول الفنان العربي السوري الياس زيات في تقديمه لكتاب «شيخ المصوّرين العرب»[٣].

فالخطّ الذي كتب به الواسطي النصوص المرافقة للرسم يمثّل -حسب الأستاذ زيات- نوعاً من أنواع «النسخ» التي اشتهر بها كتّاب العربية في القرن الثالث عشر، والتي تتبع أساساً قاعدة التجويد التي وصفها (ابن مقلة) الوزير الخطاط أبو علي محمد (٨٧٥-٩٢٩م) التي وإن كانت قد ضبطت أوزان حروف العربية في دائرة محورها حرف «الألف»، إلا أنها تركت يد الخطاط -حسب الزيات- تتحرك بتلقائية، وفق تقديره الذاتي لحركة القلم على القرطاس، مما أعطى الكتابة العربية، في ذلك الوقت، طابعاً مميّزاً يتسم بالمرونة والعفوية.

وما نحسب الحروفية التي تمثّل أساس بنيان اللوحة لدى العديد من الفنانين العرب المعاصرين إلاّ امتداداً لذلك الجذر. ففي لوحات الفنان العربي السوري (أحمد الياس) ما يؤكد على هذه الحقيقة، التي كنا رأيناها من قبل لدى الفنان الكبير محمود حماد، والتي مازلنا نراها لدى العديد من الفنانين على امتداد الوطن العربي كله.

دراسة

المظاهر الاغترابيّة في الشخصيّة العربيّة

تبدأ رحلة اغتراب الشخصيّة العربية -كما يراها الباحث العربي علي وطفة، المدرس في كلية التربية بجامعة الكويت- تبدأ من القهر التربوي في

العائلة، إلى القمع المعرفي في المدرسة، وتنتهي إلى الإرهاب الاجتماعي في داخل المؤسسات. وفي هذه الدراما المأساوية، يعيش الإنسان العربي دوامات القهر والهزيمة والاعتباط[٤].

وقد رأى الباحث أن الإنسان العربي -وحاله لاتختلف كثيراً عن حال الإنسان في البلدان النامية- يعاني اليوم منظومة مخاوف بالغة التنوع، فهو يواجه الخوف من الاستعمار والصهيونية و«اسرائيل»، والخوف من القهر، والخوف من الحرب الأهلية، والخوف من التعسّف الاجتماعي في الوظيفة والعمل، والخوف من السلطة، ومن الحرص والشيخوخة، وأخيراً الخوف من التمييز العنصري. وهكذا فهناك نسق من المخاوف التي تحيق بالوجود، وفي أصل كل خوف يكمن غول القهر والقمع والاكراه والتعذيب. وفي نسق هذه المخاوف جميعها تشكّل الإنسان المقموع المقهور بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمات من دلالات ومعاني.

ويرى الباحث أن الاغتراب يشكل ظاهرة اجتماعية تدخل في نسيج الحياة الثقافية الاجتماعية العربية، وتترامى أبعاد هذه الظاهرة في كل مناحي الوجود الاجتماعي والثقافي، وهي تأتي نتيجة لإكراهات شتى، تتمثل في القمع التاريخي والسياسي والأخلاقي والتربوي والاقتصادي. والاغتراب ليس نتيجة فحسب، بل هو نتيجة وسبب في آن واحد، وذلك أن ممارسة القمع والإرهاب «ظاهرة اغترابية في حد ذاتها». وعلى هذه الصورة يكمن الاغتراب في أصل العنف، ويكمن العنف في أصل الاغتراب، وتتداخل الظاهرتان في كينونة واحدة يتعانق فيها السبب بالنتيجة والشكل بالمضمون وينبني على ذلك أن تكون «الشخصية الاغترابية» قمعية، والشخصية القمعية «شخصية اغترابية» في الآن الواحد. فالأب المقموع المستلب يمارس إكراهاته في أسرته، ويمارس عدوانه التربوي على الوجود الإنساني لأطفاله، والمرؤوس المضطهد «اغترابي»، يمارس القمع على من هو دونه في سلّم التراتب. وهكذا تتبدّى الثقافة القمعية الاغترابية في كيان واحد، أو

صورة واحدة. الإنسان في ثقافة القمع والاستلاب يكون في الوقت الواحد «مستلباً وسالباً، قاهراً ومقهوراً، غالباً ومغلوباً، آمراً ومأموراً، مغترباً ومغرِّباً». وهنا تتجسّد، حسب الباحث، وحدة القمع والاغتراب في كينونة واحدة لاتنفصل عراها في الشخصية المهزومة.

ثم رأى الباحث أن معالجة قضية الاغتراب والقمع تتعدّى حدود الباحث الواحد والبحث الواحد، فالمسألة تتسم بطابع الشمول، وتسجّل حضورها في مناحي الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والعلمية المختلفة. وإذا كان بحث مثل هذه القضية الشاملة يتجاوز إمكانياتنا. وقال: «إن مقالتنا هذه تتصدّى لبحث ظلال الجانب التربوي لجدل القمع والشخصية والاغتراب. وهكذا يتحدد سعينا في الكشف عن بعض ملامح القهر التربوي، أو القمع التربوي الكامن في أصل وضعية الاغتراب الإنساني في الشخصية العربية».

وذكر الباحث أن في عمق الجدل الشامل بين الإنسان والاغتراب، تبرز التنشئة الاجتماعية La Socialisation حاضناً ثقافياً يتشكل فيه الإنسان، وينمو على صورة المعايير الثقافية التربوية، التي تحددها الثقافة عينها. وفي أسلوب التنشئة الاجتماعية وأنماطها المختلفة، تبرز واحدة من أهم القضايا الأساسية للوجود الإنساني، التي تتعلق ببناء جوهر الانسان الداخلي. فالشخصية تشكيل ثقافي تربوي، تتحدد طبيعته بطبيعة الحاضن الثقافي الذي نشأ في ظلاله، وهذا يعني أن طبيعة الشخصية الانسانية، مرهونة إلى حد كبير بطبيعة ومستوى تطوّر أسلوب التنشئة الاجتماعية، من حيث هو القالب الثقافي الذي يهب الإنسان خصائص إنسانيته.

هذا يعني، كله، أن مرونة الحاضن الثقافي، ومدى قدرته على التكيّف، وفقاً لمعطيات الطبيعة الانسانية الفردية، والتوافق مع متطلباتها، تشكّل الشرط الموضوعي لنشأة الشخصية الإنسانية وتطوّرها، ومدى قدرتها على الحضور والتماسك والإبداع.

ولا غرو اليوم أن يلجأ علماء النفس والتربية إلى أسلوب التنشئة الاجتماعية السائدة في بعض المجتمعات الإنسانية، لتفسير بعض الأحداث التاريخية الاغترابية.

ثم سرد الباحث واقعة تاريخية تبيّن إلى أي حدّ تكمن أهمية التنشئة الاجتماعية في بناء الإنسان، وتحقيق تكامله النفسي والاجتماعي، أو في سحق وجوده ودفعه إلى دائرة الاغتراب. والحادثة ترجع في تاريخها إلى شهر نيسان/ أبريل/ من العام ١٩٤٥ غداة الحرب العالمية الثانية، فقد هاجمت الأساطيل الأمريكية جزيرة (أوكيناوا)، التي تسيطر عليها القوات اليابانية، هاجمتها بأطنان من القنابل ونيران المدفعية والطيران لمدة ثلاثة أشهر دون توقف، فأذابت بذلك الصخور والكهوف والمغاور. التي كانت الملجأ الوحيد للجنود اليابانيين وللسكان الأصليين في الجزيرة. وإذ احتلت القوات الأمريكية الجزيرة، ألقت القبض على من بقي من الجنود حياً وعلى السكان الأصليين، فبدا لعلماء النفس أن الجنود -رغم أنهم من الكوماندوس المدربين والمختارين بعناية فائقة- كانوا يعانون من اضطرابات وأمراض نفسية بالغة الخطورة، بينما كانت دهشة هؤلاء العلماء كبيرة حينما لاحظوا، بالمقابل، أن هذه الاضطرابات كانت متدنيّة جداً عند السكان الأصليين. وبعد دراسة هذه المسألة وتحليلها تبين أن انخفاض درجة الاضطرابات النفسية لدى السكان الأصليين للجزيرة ناجم عن أسلوب التنشئة الاجتماعية حيث كان هذا الأسلوب يغدق على الطفل حباً بلا حدود، ويمنحه حرية واسعة جداً، لاسيما أثناء الرضاع، وتسامحاً كبيراً فيما يتعلق باللعب، ويترك حتى يسير على قدميه دون إكراه. ولهذا امتلكوا القدرة على مواجهة الرعب.

إذن السمات الشخصية: كالثقة بالنفس. أو اللامبالاة، أو الاتكالية أو القدرة على الانجاز، أو الشعور بالنقص، أو تأكيد الذات، أو الفردية، أو

الميل إلى التعاون . . وغيرها من السمات، تعود إلى درجة الشدة أو الحرية المستخدمة في أسلوب التنشئة الاجتماعية السائدة في مجتمع ما.

والمقصود باصطلاح «أسلوب التنشئة الاجتماعية»، حسب الباحث، هو الكيفية التي يتم من خلالها بناء الثقافة في الفرد وتشكيله على نحو اجتماعي. هذا، وبغض النظر عن المحتوى القيمي للثقافة التي تنقل إلى الأفراد، فإن أسلوب التنشئة الاجتماعية يلعب دوراً كبيراً في التأثير، سلباً أو إيجاباً، في بنية الشخصية. وهذا يعني أنه يمكن لأسلوب هذه التنشئة الذي تعتمد بعض القبائل البدائية، أن يكون أكثر كفاءة من حيث المبدأ، لتحقيق نماء الشخصية وتطوّرها، وذلك بالقياس إلى الأساليب التي تعتمدها الثقافات المتقدمة حضارياً وتتمايز أساليب التنشئة الاجتماعية المعتمدة في درجة الشدة المستخدمة، وفي مدى اعتمادها على الأساليب العلمية في بناء شخصية الفرد وتربيته.

* * *

رواية

السوق الداخلي

أول ما قرأت للكاتب المغربي محمد شكري نصّاً روائياً عفوياً بعنوان «الخبز الحافي». كان هذا النص بمثابة اعترافات ذاتية، كشف فيه شكري عن المراحل التكوينية الأولى لشخصه، منذ ولادته في الريف، ونشأته فيه، ومارافقهما من مؤثرات داخلية وخارجية، أدت إلى انتقاله مع أسرته إلى المدينة، وهي تحديداً (طنجة)، وبيّن النصّ لنا تفاعل الراوي مع المعطيات الجديدة التي طرأت عليه في المدينة، التي ستتسع حتى الدار البيضاء.

كان محمد شكري في سيرته الذاتية هذه «الخبز الحافي» صريحاً للغاية

حتى إنه لم يتورع عن توصيف ما مرّت به شخصيّته المحورية من «أكزوتيكية»، مع أن الشخصيّة بمجملها كانت تمثل شخصية المؤلف حسب إجماع كثير من النقاد.

ولد محمدشكري في الريف المغربي سنة ١٩٣٥ . انتقلت عائلته إلى (طنجة) بسبب العوز . دخل المدرسة متأخراً (أواخر العقد الثاني من عمره). تُرجمت أغلب أعماله إلى العديد من اللغات الحيّة . وكان من هذه الأعمال الرواية التي نقدمها لقراء «المعرفة» الآن، بعنوان «السوق الداخلي»(٥).

تألفت هذه الرواية من ثمانية عشر فصلاً على مدى تسع وأربعين ومئة صفحة من القطع الوسط . ويبدو أنها لم تر النور إلا بعد مضي عشر سنوات على الفراغ من كتابتها، وفقاً للتاريخ المدوّن في نهاية الرواية؛ رغم شهرة صاحبها الواسعة، التي أوجدتها سيرته الذاتية الجريئة في «الخبز الحافي».

تبدأ رواية «السوق الداخلي» بمشهد ازدحامي شديد، يجعل الأجساد تلتصق بالأجساد، بسبب أن الشرطة تمنع الناس من العبور من هذا الرصيف إلى ذاك، لأن ضيفاً رسمياً أجنبياً سيمر من هذا الشارع .

وإذ يتّسع مشهد الزّحام، نبصر التصاقات جنسية، تُحدثها موجات المدّ والجزر البشرية، كلما تدخلت الشرطة في إبعاد الناس، أو تهاونت في ذلك .

يُقَدِّمُ النص بمجمله بضمير المتكلّم، وهو الراوي، وسنعرف من ثم أن اسمه (علي) وأنه موظف، لاتعطيه وظيفته ما يكفي للعيش ولو بالحدود الدنيا، لذلك يُقدم على ترك الوظيفة ليعيش متسكعاً، فيتعرف على عدد من الهيبين، ذكوراً وإناثاً، الذين جاءوا (طنجة) وبعض المدن المغربية الأخرى من دول شتى، أكثرها أوربي . وسيظل علي معهم حتى ينتهي إلى سرير في المستشفى نتيجة الحادث الذي تعرضت له سيارة الأجرة التي كان فيها مع زميله الأجنبي الذي فارق الحياة مع السائق، رغم أنه كان يسعى إلى الحياة

بالطول والعرض، ويمنّي النفس بالعيش المرفّه، المليء بالمخدرات والمسكرات، حين يتمكن من بيع اللوحة الفنية التي اقتناها من حفيد اليهودي العجوز، والمجوهرات التي أخذها عنوة من بائعة عجوز، يهودية هي الأخرى.

ومثلما انطلق شكري في روايته السابقة «الخبز الحافي» للعيش في القاع من المدينة، انطلق في «السوق الداخلي» للغرض ذاته، ولكنه هنا يعايش فئة بشرية عبثية، معبأة بالثقافة والمعرفة والشعر والمخدرات والغَوْليات، تسعى إلى توكيد حريتها المطلقة باسم «الهيبّة».

حين تسمح الشرطة للناس العبور، تكون «فاطي»، وهي فتاة جميلة جداً، قد عبرت لتلتقي صديقها في الرصيف الآخر، وتلتحم به في قبلة طويلة. هذا المشهد يسجله السارد عرضاً، كما يسجل عشرات المشاهد على هذا النحو، وقد عرف اسم الفتاة من نداء صديقها، وهو في الرصيف الآخر، عليها، وهذا الصديق يتكلم الفرنسية.

يمرّ الوقت ولا يجد السارد -الذي هو (علي)- مكاناً يلجأ إليه سوى التسكّع، فيصادف فتاة مثيرة، بشكلها وملابسها، فتبتسم له ويبتسم لها ثم تخبره أنها ابتاعت من متجر «الهنداوي» ثوباً وبقي بذمتها من ثمنه ثلاثون درهماً، وتطلب منه أن يدفع المبلغ لصاحب المتجر بغية حصولها على الثوب، وستمضي، بعدئذ، معه إلى حيث يريد.

يدفع المبلغ ويخرج من المتجر مع الفتاة والثوب. لكنه ما إن يرافقها بضع خطوات حتى تظهر في الشارع سيارة سبور، خلف مقودها «شاب أنثوي»، فيناديها باسمها «فطيمة». تتوقف ثم تنظر إلى (علي) وتقبله في فيه سريعاً وتعتذر له، وتطلب أن ينتظرها هنا، في هذا المكان، لأنها ستلبي نداء صاحب السيارة، وستعود إليه سريعاً لتكون في تصرفه. إلا أنها ستدخل في السيارة، وستنطلق بها هذه، إلى ماليس يدري علي إلى أين!.

يحلّ الليل وهو في مكانه دون أن يوافيه أحد، فيمضي باحثاً عن

فندق فلا يجد، فينصحونه بالتوجه إلى «السوق الداخلي». لكنّ الشرطة تكون أسرع منه، فتأخذه إلى المخفر بجريرة «التسكّع»، خاصة أن الحكومة تريد أن تُبقي المدينة نظيفة من المتسكعين والمتسولين. وإذ يخرج من المخفر لصحة أوراقه الشخصية يذهب إلى الحديقة، فيلقي بجسده المتعب على أحد المقاعد، فيقترب منه شاب رثّ الثياب، يحمل بيده لوحة، يعرضها عليه بأي ثمن فلا يستجيب، وهنا يبدو الزمن معطلاً تماماً لأنه لايحمل ساعة، وأن الساعة التي يراها في المتجر المقابل تشير منذ حين إلى الثالثة وخمس دقائق، ولا تتحوّل عن إشارتها هذه.

بعد ذلك يجد مقهى، يدخله وفيه يغفو حتى يوقظه النادل: «إيه! سبحان الله! أفق من فضلك»/ ص٢٥/

الراوي الآن في فندق تسميه الرواية La Glairiere، أي المحارة. الإقامة فيه رائعة كما يخبرنا الراوي، لكنها فوق مستواه المادي، «كل نزلاء الفندق مصحوبون إلا أنا»/ ص٢٧/ . وبعد أن يبيّن لنا أن صاحبي الفندق فرنسيان وهما زوج وزوجته، يخبرنا بالخادمة المغربية التي ما إن تُدْبر حتى تداري عجيزتها بيديها (الراوي يقول: تستر) ولا يدري لماذا. وتمرّ هذه الشخصية على هذا النحو في الرواية دون أن نعرف لماذا تفعل هذا. لكن مرورها، ككثير من الشخصيات، في الرواية يكون موظّفاً بحق لإملاء اللحظة الروائية الشاغرة.

يخبرنا كذلك بأنه يهمّ الآن بقراءة «معنى القلق» لـ«كيركجور»، أو «الزمان الوجودي» لعبد الرحمن بدوي، حيث كان قد قرأ أمس «شيطان في الفردوس» لـ«هنري ميللر».

اللحظة الروائية الشاغرة، كما أسميها، أو الزاوية المهملة، أو الميتة، في الساح الروائية، لاوجود لها عند محمد شكري. إنه يشغلها بالحياة لينعدم فيها الموات. ها هو يجعل علياً يخرج من الفندق ليسير في طريق معبدة، يبرز طفل يطلب منه «التحريرة»، وهو اصطلاح محليّ فيما يبدو

يعني «صدقة العطلة»، باعتبار أن الطفل من المدرسة التي كان عليّ قد شاهد بناءها الريفي المهمل ولم يستطع تفسيراً لوجودها في هذا المكان، لعدم وجود العمران حولها. ثمة في البعيد بيوت متباعدة محدودة العدد. ثم يبرز أطفال آخرون فيعطيهم «التحريرة» أيضاً، ويفهم منهم أن اسم المكان هو «مديونة»، وهذا الاسم يشير بوضوح إلى حالة القرية الاجتماعية والاقتصادية.

حين يعود إلى الفندق يرى سيارة واقفة ليس فيها من أحد. يسمع همس ذكر وأنثى بين الصنوبر، تقول المرأة بانزعاج: «انتظر، انتظر حتى يمرّ» ص٣٠/. ثم يرى أطفالاً آخرين يبيعون، على حاشية الطريق، تيناً ونوى شجر الصنوبر وباقات زهور. ويرى عجوزاً بائسة مستندة إلى صخرة، حاملة على ظهرها رزمة حطب كبيرة/ ٣١/. يفكر أن يشتري الحزمة منها ليريحها، لكنّ نقوده لا تساعده فيجلس فوق هوّة ويحس أنه سيلقي بنفسه فيها، لكنه يضبط إحساسه ويمضي إلى الفندق يأخذ حقيبته ويعود إلى المدينة، لأنه لم يجد أن الهروب منها بأجدى من البقاء فيها/ ص٣٢/.

عند محمد شكري تنبثق الشخصيات من ظلال الكلمات، بل من النتوءات والمنحدرات الفاصلة بين علامات الترقيم. رجال ونساء، شيب وشباب، مرضى وأصحاء، أغنياء وفقراء.. كلهم، يحققون فعلاً روائياً، مهما كانت مدة ظهورهم في النص يسيرة. فبمجرد أن يمرّ السّارد بهم، أو يمرون هم به يتحقق الفعل. إن الخادمة المغربية، مثلاً، التي رأيناها تداري عجيزتها من قبل، مرّت على هذا النحو وانتهى دورها، لكنّ وقوفها أمام السارد وصمتها وهي تقدم له طلباته، ومشيها مواربة، جعلنا الكاتب نستغني بهذه الحركات عن عدد من الصفحات.

ثم إن الساعة المعطلة شكّلت شخصية في النص. لقد انتقلت من الفصل الأول إلى الفصل الثالث لتجعل السّارد، الذي يراها الآن مرة أخرى

في الحال ذاتها وقد ابتاع ساعة جديدة، يفلسف نظرته للزمن، وها هو يُحسُّ جسمه جديداً/ صص٣٤-٣٥/ . ثم فجأة يعود بنا إلى ساعة المتجر الواقفة على الثالثة وخمس. كل هذا يندغم بانبثاق الشخصيات، فهذه سيدة تنتحي بطفلتها لتمكنها من التبول قرب الشجرة. خلف الشجرة كهل يتأمل السيقان الجميلة!. فرحته تزداد عندما تمرّ فتاة لابسة «ميكرو جيب»/ ص٣٦/ . وعبر الذاكرة، ذاكرة الراوي، ينطرح مع «أنيسة» في الفراش ويتمنّى أن يشرب النبيذ في جمجمتها/ ص٥٢/ . وهذه إشارة واضحة إلى ما فعله الشاعر ديك الجن الحمصي مع حبيبته «ورد»، حين قتلها وجعل من جمجمتها وعاءً للشراب. وإذ يعود الراوي من رحلة الذاكرة إلى الواقع الراهن يدرك أن صاحبة الفندق أعطت غرفته إلى امرأة حبلى، وعليه أن ينام في المطبخ الذي يحوي سريراً واحداً، تنام فيه امرأتان «كارين» و«إيفا».

يدخل الراوي مقهى (سنترال). يسأل النادل: لماذا يقفلون اليوم؟ يجيبه: لاأدري. يسأله: هل كل المتاجر تقفل؟ يجيبه: هكذا سمعت.

الراوي لايجد مكاناً له في المقهى، وعليه أن ينتظر حتى يخلي أحدهم مكانه. يشير للراوي شاب جالس على مقربة منه. يدني أذنه ليسمعه. يقول الشاب: هل تريد أن تجلس؟. ويخلي الشاب مكانه للراوي بـ«فروغ» وهو أن يدفع عنه ثمن ما شرب «قهوة بالحليب».

أصوات جنائزية تُسمع من بعيد. مرّت الجنازة فلم يتحرك أحد عن مكانه. دخل ثلاثة شبان مصحوبين بثلاث فتيات. لم يجدوا أمكنة لهم. تُلحّ على الراوي حاجة البول/ ص٥٨/ ، وحين يعود يرى شيخاً يجلس مكانه. يخبره النادل أنه شيخ جد متعب، يصاب بنوبة أعصاب إذا أغضبه أحد، ويقول له النادل أيضاً: تناول فطورك على الحاجز إذا شئت. يجلس الراوي فوق المقعد الطويل ويأخذ في تناول فطوره. تحطّ ذبابة على حاشية الصحن الصغيرة، فيجعل الكاتب من الذبابة قضية روائية. يتحولّ الراوي عن الذبابة ليلحظ أن«كارين» تبحث عنه خارج المقهى/ ص٥٩/ . تظهر خلفها صديقتها «إيفا» يقول الراوي: «أمس نمت مع كارين واليوم ربّما

سأنام مع «إيفا» أو معهما معاً، يتذكر مقولة: «عندما تنطفئ الشموع فكل الفروج تتشابه». «لاأومن بهذا إن الفروج لاتتشابه. دخلتا باسمتين»/ ص٥٩/

فلننظر إلى رسم الحالة وإلى سرعة إيقاعها وإلى الكلمات التي رصدها الكاتب لها. مع الإشارة الواجبة إلى المعطى النفسي الذي أملاها. لقد اضطر الراوي إلى ترك سريره في الغرفة من أجل امرأة حبلى، وتحول إلى المطبخ، ثم اضطر إلى ترك مقعده في المقهى من أجل شيخ عصبي وتحول إلى الحاجز، وإذ جلس لفطوره زاحمته ذبابة فيه، فكان لابد له من الرحيل إلى الخارج، إلى كارين وإيفا وهل تتشابهان غداة انطفاء الشموع. أمّا هما فقد «دخلتا باسمتين». وهكذا ينكفئ من الخارج إلى الداخل، إلى الذات، وإذا نحن أمام حال ليست شبقية بقدر ما هي قهرية.

سينضاف لاسمي كارين وإيفا أسماء متعددة: تاتيانا وابنتها تانيا، اجوستين -الذي سيظهر أيضاً باسم بنكي باشا- فالري، شتاين، والقطة سامي، «التي تجلس عند قدمي إيفا، هي أيضاً أرحلناها معنا بالحشيش في طعامها»/ ص٦١/. ومجلس التحشيش الآن في بيت فالري، وسينتهي في أن «يغوص عري أجوستين في عري كارين. تتعرّى إيفا، أتعرى، تتعرى فالري، نتعرّى، نصْفي لإيفا ونصْفي لفالري، يتلوّى عريٌ فوق عري في عري يمتص عريٌ عريين يمتصُ عريان عرياً يدخل شتاين عارياً تتشابك الثعابين يتمزّق عنكبوت الجحور القديم الثعابين تسعى من جحر إلى جحر تحتويها الجحور»/ ص٦٦/.

- يلاحظ في هذا المقبوس أن الكاتب ألغى علامات الترقيم مذ وصل إلى «يتلوى عريٌ»، وما ذلك إلا ليزيد في سرعة النبض وتدافع الأشياء، حتى لقد جعل من كلمة «عري» لازمة هذيانية، أو لازمة لاشعورية.

ستظهر شخصية جديدة باسم (روبرتو موراليس). وفي الصفحة ٧١ سنعرف أن اسم الراوي (علي)، وهو ضئيل الجسم متوسط القامة: يرد

اسمه ومواصفاته في هذه الصفحة غداة تقديم شخصية (روبرتو)، هذه الشخصية التي ستظل ترافقنا حتى نهاية الرواية، وستعرف منذ ورود اسمه أنه يتعاطى الكوكائين. ثم بعد حين تبرز شخصية (روز) أخت (تانيا) وهي رسامة تشكيلية، والدها اسمه جورج. تسأله روز عن اللون الذي استخدمته في اللوحة التجريدية التي ترسمها، فيبدي إعجابه ويطلب منها أن تستمر. وعبر التداعي ينتقل الراوي إلى الماضي، فيخبرنا بأنه كان يهوى صناعة تماثيل الحيوانات من الطين. «دخل أبي» كنت أصنع تمثالاً لطائر. حطم تماثيلي وقال صافعاً إياي: أخرج براً أيها الملعون.. وابحث عن شيء آخر تفعله».

هنا تبرز المقابلة بين الموقفين حسب الصوّر التالية:

«تبسّمَتْ روز لأبيها. عَبَسْتُ في وجه أبي وخرجت إلى الحيّ لأتضارب مع أول طفل يمازحني. ضحكَتْ تاتيانا (والدة تانيا وروز). بكَتْ أميّ، تانيا تحلم وتاتيانا تضحك. أختي (عالية) تحمل سطلين من الماء ماشية في الوحل حافية والأمطار تسقيها»/ صص ١٠٠ -١٠١/.

السوق الداخلي رواية تدعو إلى الحرية، تدين الاستهتار. اتكأ مؤلفها على مسألة العبثية، والهبية واحدة من تجلياتها، وجعلها أساساً في معماره الروائي، بغية إدانتها ورفضها بالتالي، رغم ما يتحلّى به أفرادها من ثقافات واسعة. ففي الفصل الثاني عشر يقدم لنا ما انتهت إليه فالري. إنها تسارع إلى المحقن لتحقن شريانها بالهواء، حين احتاجتْ إلى جرعة المخدّر، وفي هذا الفعل انتحارها. وفي الفصل الثامن عشر والأخير ينهي حياة (روبرتو) بحادث سيارة، كما ينهي وجود الشخصيات الأخرى بالتشرد إلى حيث لا هدف.

والرواية شديدة التمسك بالوطن، رغم ما يختزنه الوطن من أعراف وتقاليد، متوارثة بيئياً، صافعة وقامعة. ففي الفصل الحادي عشر يُعَرِّضُ الراوي ببعض الميثولوجيات، ولاسيّما ما ورد منها بالعهد القديم. ثم ينتهي إلى «أن النبي نوح هو أول من اكتشف هذه المدينة -طنجة- بعد الطوفان.

عادت الحمامة حاملة في منقارها غصن زيتون، وفي أرجلها عينة من طين فصاح نوح: طين -جا».

في الفصل١٨ سيُجرى تحقيق مع (علي)، سيُسأل عن الرسائل التي كان روبرتو يبعثها باللغة العبرية، وعلي ينفي معرفته بذلك. ومن هذه الاشارة البسيطة والسريعة نفهم كيف حصل روبرتو على اللوحة النادرة من حفيد اليهودي العجوز، وعلى المجوهرات من اليهودية المسنّة. وإذ يغيب علي عن الوعي في المستشفى يرجع إلى طفولته فيدخل حمام النسوان ويلتقي (مينة) التي كانت أولى من عبث معهن في السينما، وها هي الآن تصير الممرضة التي تعنى به في المستشفى، و«كل شيء يحدث من أجل ما هو أفضل».

* * *

إصدرات جديدة

حُداءُ الصحراء

الشاعر العربي السعودي خالد بن محمد الخنين، واحد من الشعراء السعوديين القلائل، الذين أتيح لنا الاطلاع على ما ينتجونه من شعر، فقد قرأنا له باكورة عطائه الشعري، الذي صدر قبل ثلاث سنوات من الآن، بعنوان «الرياض وعشق آخر». ونحسب أن قرّاءنا في هذه المجلة يذكرون هذا العنوان جيداً، حيث كنّا، قبلاً، قد توقفنا معه على صفحات «المعرفة».

الآن يقدّم لنا الشاعر الخنين ديوانه الثاني، وهو بعنوان: حداء الصحراء[٦]. وقد اشتمل هذا الديوان على تسع وعشرين قصيدة، احتوتها/ ٢٥٥/ صفحة من القطع الوسط، بغلاف أنيق وورق ثمين وطباعة فاخرة، إلاّ أنّ الإخراج لم يكن بجودة هذه الأمور.

استهلّ الشاعر هذا الديوان ببيت من شعر إيليا أبي ماضي، يقول:

«أحْبَبْتُ حتى الشّوكَ في صحرائها
وعَشِقْتُ حتّى نخلَها المتكبّرا»

هذا الاستهلال الموفّق ظلّ يتصاعد لدى شاعرنا الخنين حتى قصيدة الختام، التي يقولُ المقطع الأخير فيها:

علينا أن نُعيدَ المجدَ
للسيف الذي كانا
وننسى مُرَّ بلوانا
علينا أن نَدوسَ على الخُطوبِ
ونشعلُ الهمةَ
وأن نسعى إلى لمّ الشتات
لهذه الأمَّة. / ص٢٥٢/

وإذا كان الشاعر قد وصل إلى هذا الختام في ديوانه «حداء الصحراء»، فإنه كان قد بدأه بقصيدة همزيّة، تفيض وطنية وقوميّة، لدرجة جعلتنا نعتقد أن كاتبها أحد المبشرين بالقومية العربية وأحد المنافحين عنها وهي في شباب نهوضها، وليس الشاعر الخنين، الذي يشهدُ، كما نشهدُ، ما حلّ بالعرب من فرقة وتباعد، وما اكتسب بعضهم من هوان في لهاثه لاسترضاء الغاصب المحتل!.

هذا الإصرار الذي ينطلق منه الأستاذ الخنين، لتوكيد الإيمان بهذه الأمة وقيمة معطياتها، وبإصراره على الإعلان -بصوت قوي- أن الأمة العربية ليست أمّةً عابرة فتغدو قابلة للعبث والاضمحلال، بل هي صانعة الحضارة ومحقّقة المجد، وهي المؤثّرة الكبرى في كلٍّ من حركتي الفكر والتاريخ الإنسانيين، بوقائع ملموسة ومنظورة، لا بأوهام وأساطير وخزعبلات، لاوجود لها إلا في عقول السحرة والمشعوذين، وقطاع الطرق والنشّالين.

والشاعر الخنين إذ يُلحّ على مفرداته القوية، في زمنٍ عربي هلاميّ، فإنّما يفعل ذلك بغية استعادة الثقة إلى الإنسان العربي، الذي أراد بعض حكامه، وكلّ أعدائه، أن يسحبوا خيره، فيجعلوه يتنكّر حتى لهويته الشخصية.

يقول الشاعر الخنين في أمّته العربيّة -التي يحاول بعض المثقفين المحسوبين عرباً، إدخالها في متحف التاريخ- يقول متحدياً:

حَـمَلَتْ وفـاءَ الدهرِ في أعـمـاقِـهـا
أكْـرِمْ بهـا في الدهر بَحْـرِ وفـاءِ
وَهَبَتْ لهـذي الأرضِ كلَّ حـيـاتِهـا
كـرمـاً وجـوداً يا لطيب عطاءِ
ومَـضَتْ تخُطُّ على المدى تاريخَـهـا
بنزيف حَـرْفٍ رائعٍ وضّـاءِ
واسـتكْمَلَتْـهـا في الزّمـانِ حضارةٌ
ستظلُّ عَبْرَ الدّهْرِ دون فناءِ/ ص١٥/

ونظراً لوضوح خط سير الشاعر، وتماهيه في أمّته، أقترح عليه أن يستبدل الشطرة الثانية من البيت الرابع، بهذا القول: «عصيت على الأنواء والإفناء»، ليصير البيت على النحو التالي:

واسـتكملتـهـا في الزمـان حضارةٌ
عَـصِـيَتْ على الأنواءِ والإفناءِ

وذلك بغية التخلّص من سين الاستقبال، ومن كلمة «دون» التي أرى أنها وضعت قسراً في هذا المكان من البيت.

إضافة على ما تَقَدَّم، سنفاجأ، حتى بالقصائد التي أرادها الشاعر للغزل، وهي قليلة جداً، سنفاجأ بقوة حضور المكان فيها، أي الوطن، وسينمو هذا في القصيدة على حساب الحبيبة، كما في قصيدة «ذكرى» التي منها هذا القول:

ذَكَـرْتُكِ والـرّبوعُ بأرضِ نجـدِ
وأيامُ الهـوى عـذباً نداكِ
فلم يَبْـرَحْ خـيـالُكِ من خـيـالي
ولم أعْـشَقْ من الدنيـا سـواكِ

وحَصْبَاءِ بأرضِكِ ما أحَيْلي
وَماءُ الوَرْدِ نبعٌ من صَبَاكِ/ ص١٣٤/

إذن الخطاب للمكان أكثر مما هو لغيره، والدليل أن الشاعر حرك «صاد» «صبا» بالفتح، ولو كان الخطاب للحبيبة لكان التحريك بالكسر.

ثم إذا كانت نجد، والنخيل، و«الدلم» وهي مدينة الشاعر، وسواها وسواها من معالم الوطن، نقول: إذا كانت هذه تشكّل حُضوراً قوياً واضحاً في قصائد الديوان، فإن الشام، ودمشق أمية بخاصة، والقدس وفلسطين، والجولان، والأطلسيّ أي المغرب العربي، والخليج الأسمر، وسواها وسواها أيضاً، ستشكّل حضوراً لايقل قوة ووضوحاً عن أخواتها. لهذا يتوجّب على قارئ هذا الشاعر، أن يُعدّ نفسه لقراءة شاعر وطني وعربي شمولي، وأن يتعامل مع شعره وفقاً لهذا المنظور.

الصورة الشعرية لدى شاعرنا الخنين، بسيطة، عفوية، على قلّتها: «النوافذ تذوب كلّ ليلة من السهر»/ ص١٠٦/ ثم: «عشبة السُّفوح لاتُطيق غربةَ الخطا»/ ص١٠٧/ ثم: عطر ينهمر من صحائف مجدنا» / ص١٧٤/ ... الخ.

ومن ديوان «حداء الصحراء» للشاعر العربي السعودي الخنين، وبإذن منه، ننشر هذه القصيدة:

جراح الزّيتون
أهذي القدس/ أم هذا حنين الروح،
أمْ مارفّ فوقَ قبابها وسرى؟!
أمْ ذُراً راحت تُعانقُ في السماء ذُرا؟
أهذا صوتُها يأتي/ تُرى أمْ نسمة هلّتْ،
ففاضت كالندى عبرا
فلسطين التي تأتي/ أم الجولان/
أم هذا الدّمُ العربيُّ/ أم نهرُ الدماء جرى؟!

وأسألُ في الرياض رمالها/ والجرحُ يدميها:
إلى أيّ العصُور يظلُّ/ صبحُ الحلم منتظراً/
وألمحُ في القرار وفي/ جذوع النخلِ ما فعلَ الأسى فيها
تمرُّ على جراحِ القلبِ تُبكيها
وتنزفُ في جنون الحلم/ بعضاً من أمانيها
وتصرخُ: أيها الزيتون..
ملحمة الفداء على الزّمانِ/ يَظَلُّ جَذْعٌ فيك يرويها
فلسطين التي مرّتْ علينا/ وهي عاتبة..
تنادي أمّةً فخرت بماضيها/ وحاضرها؟
ترى ماذا يُغنّي عن/ هموم الحاضر الدامي مغنيها؟!
تمرُّ على الجراح../ وكلُّ خطوٍ مرّ فوق الجرح ينكسرُ
عذاباً أو يذوب أسى/ تمرُّ على الجراح..
فأي ذاكرةٍ ستنسى/ غدرُ مَنْ غدروا
وهذي الأرض ما يروي صبابتها/ سوى هذا الدم العربي
ما يروي غليل الأرض/ إلاّ الرائعُ العَطِرُ
إلى آخر القصيدة...

* * *

إحالات

١- مستجير، د. أحمد. الواقعية الإيكولوجية. ضمن مجلة العربي ع٤٦١/ ١٩٩٧

٢- بقشيش، محمود. تجليات الحرف العربي. مجلة الهلال/ أبريل١٩٩٨

٣- عيسى، جورج. شيخ المصوّرين العرب. المقدمة، دار الكنوز الأدبية ط١/ بيروت ١٩٩٦.

٤- وطفة، د. علي. ضمن مجلة عالم الفكر م٢٧/ ع٢

٥- شكري، محمد. السوق الداخلي، منشورات الجمل/ ط١ كولونيا -ألمانيا/ ١٩٩٧، جدير بالذكر أن هذه الرواية كانت قد صدرت عن «الدار البيضاء» بالمغرب سنة ١٩٨٥ لكننا لم نرَها إلا في طبعتها هذه /ع. الحلبي/

٦- الخنين، خالد بن محمد. حداء الصحراء/ ط١ دار البشائر، دمشق ١٩٩٨.

آفـــاق المعــرفـــة

كتــاب الشــهر

نقد الحداثــة
«الحداثة المظفرة»

ميخائيل عيد

منذ سنوات يخطر في بالي السؤال التـالي
كلما ذكرت الحداثة: لماذا حُصرت مسألة الحداثة
حين ترجموها لنا، بالحداثة الشعرية وحدها، أ
بتعبير أدق بالجانب الشكلاني من جوانب تجديد
الشعر؟ والغريب في الأمر أن أطراف الجدل حو

الحداثة لزمت الصمت حول جوهر الحداثة كما يفهمها العالم . . . ألا يكفي أن مترجمينا لا يترجمون لنا إلا الطعام الذي يبرد، بل اكثر من ذلك إلا ما يستبعد من الأطعمة «المرغوبة»؟ ومن الذي له «مصلحة» في تغييب الجانب الأهم من جوانب الحداثة؟

أنا لا أقلل هنا من أهمية الحداثة الشعرية . . . لكنني اسأل: لماذا صار الثانوي أساسياً حين ترجم لنا ولماذا أهمل الأساسي؟ فالحداثة في الغرب هي حداثة فكرية-عملية ثم يتبع ذلك ما يتبعه من ضروب الحداثة في الأدب والفن وفي العلاقات الاجتماعية.

وفي حين ما زلنا نتخبط على دروب الوصول الى عالم الحداثة ويتردد الكثيرون منا قبل أن يحزموا الأمر على دخوله يتكلمون في الغرب على «نهاية الحداثة» أو على الأقل على «نقد الحداثة» ممهدين بذلك إلى الكلام على ما بعد الحداثة لا من حيث هي أساليب تعبير شكلانية بل من حيث هي نهج حياتي اجتماعي فكري صناعي أولاً.

الكتاب الذي سنقرأه معاً هو كتاب «نقد الحداثة-الحداثة المظفرة» لمؤلفه آلان تورين وترجمة الاستاذ صياح جهيم . . . والكتاب يحمل الرقم(٣٩) من سلسلة «دراسات فكرية» التي تصدر عن وزارة الثقافة في دمشق. وهو في جزئين.

يقول المؤلف في تقديم الكتاب: «إن فكرة الحداثة، في شكلها الأعظم طموحاً، كانت التأكيد أن الإنسان هو ما يصنعه». ويجب أن يوجد توافق بين الانتاج «وتنظيم المجتمع الذي ينظمه القانون وبين الحياة الشخصية التي تحركها المنفعة كما تحركها أيضاً إرادة التحرر من جميع القيود» وهذا التوافق بين العمل الإنساني و نظام العالم . . » «والعقل هو الذي يبعث الحياة في العلم وتطبيقاته . . »(ص٣) وهو الذي «يُحل دولة القانون والسوق محل التعسف والعنف. وحين تتصرف الانسانية بحسب قوانينه تتقدم في آن واحد نحو الوفرة والحرية والسعادة». وهذا ما نبذه نقاد الحداثة . . . فاقتران «السلطة العقلانية

القانونية باقتصاد السوق في بناء المجتمع الحديث هيهات أن يكفي للتدليل على أن النمو والديمقراطية يرتبط كل منهما بالآخر، بقوة العقل. إنهما مرتبطان بنضالهما المشترك ضد التقاليد والتعسف، أي سلبياً لاايجابياً». «إن التحرر من الرقابات ومن اشكال السلطة التقليدية يسمح بالسعادة لكنه لا يضمنها، وهويستدعي الحرية. لكنه يخضعها في الوقت نفسه لتنظيم ممركز للانتاج والاستهلاك»(ص٤). «وتوحيد القياس وتوحيد النمط..»(ص٥)

ويسأل النقاد أليست الحداثة عمياء «حين تقلص المجتمع إلى سوق..؟»(ص٦) ومن جهة أخرى «هل يتجه المجتمع الحديث إلى إلغاء جميع أشكال النظام وجميع مبادئ التنظيم، لكي لا يكون ذلك المجتمع سوى مدّ متعدد للتغيرات؟» إن ليبرالية إلى هذا الحد «لا تؤمن التوافق بين النظام والانسان الفاعل، وهو توافق كان الهدف الأسمى لعقلانيي عصر الأنوار، وهو يؤول إلى تسامح لا يُحترم إلا في غياب الأزمة الاجتماعية الخطيرة، وهو يفيد، بخاصة، الذين يملكون اكثر الموارد وفرة وتنوعاً»(ص٧)

وإذا كنا «نرفض العودة الى التقاليد والى الجماعة، فينبغي علينا أن نعثر على تعريف جديد للحداثة وعلى تأويل جديد لتاريخنا «الحديث» الذي قُصر، في الغالب، على صعود العالم و«الديونة»، الصعود الضروري والتحرري في الوقت نفسه»(ص٨)... لقد «حطمت الحداثة العالم المقدس الذي كان، في آن واحد، عالماً إلهياً وطبيعياً، شفافاً للعقل ومبدعاً...» «لقد فرضت الفصل بين «ذات» نزلت من السماء إلى الأرض وتأنسنت، وبين عالم الأشياء التي تعالجها التقنيات». إن الحداثة «علاقة مثقلة بالتوترات، علاقة العقل والذات، العقلنة وإضفاء الذاتية، روح النهضة روح الاصلاح، العلم والحرية» وهذا بعيد عن الحداثية «المشرفة على الزوال اليوم كما هو بعيد عما بعد الحداثية التي يحوم شبحها في كل مكان»(ص٩). وثمة اليوم خطر «الفصل الكامل بين النظام وبين البشر الفاعلين، بين العالم التقني أو الاقتصادي وبين عالم الذاتية». إن الفصل التام «بين الحياة العامة والحياة الخاصة يقود الى غلبة السلطات التي لا تُعرَّف إلا

بمصطلحات الإرادة والستراتيجية، والتي في مواجهتها، ستنطوي معظم البلدان على مجال خاص»(ص١٠).

والسؤال هو: «كيف تُخلق من جديد وساطات بين الاقتصاد والثقافة؟ كيف يُعاد ابتكار الحياة الاجتماعية، وعلى الخصوص، الحياة السياسية التي كان تفككها الراهن، في كل مكان من العالم تقريباً، نتيجة للفصل بين الأدوات والمعنى، بين الوسائل والغايات؟» «إن نقد الحداثة الذي يُقدَّم هنا يريد أن يخلصها من التقليد التاريخي الذي قصرها على العقلنة وأن يُدخل اليها موضوع الذات الشخصية واضفاء الذاتية»(ص١١) إن الحداثة «مصنوعة من الحوار بين العقل والذات. الذات، دون العقل، تغدو حبيسة وسواس هويتها، والعقل، دون الذات، يغدو أداة القوة»(ص١٢).

القسم الأول من الكتاب عنوانه «الحداثة المظفرة» وعنوان الفصل الأول منه «أنوار العقل» ويبدأ الفصل بالكلام على «الإيديولوجية الغربية» والحداثة هنا هي «انتشار منتجات النشاط العقلاني، العلمي والتكنولوجي والاداري. ولذلك فهي تتضمن التفريق المتزايد بين مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية» «والحداثة «تستبعد كل غائية»(ص١٥). وفكرتها «مقترنة اقتراناً وثيقاً بفكرة العقلنة». وخصوصية الفكر الغربي «هي أنه أراد الانتقال من الدور الأساسي المعترف به للعقلنة إلى فكرة أوسع هي فكرة مجتمع عقلاني يحكم فيه العقل لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وادارة الاشياء»(ص١٦).

والتصور الغربي للحداثة اكد أنها «تفرض هدم العلاقات الاجتماعية، والعواطف والأعراف والمعتقدات التي تُدعى تقليدية» وعامل التحديث هو «العقل نفسه والضرورة التاريخية التي تمهد لانتصاره»(ص١٧). والفرد «لا يخضع لغير القوانين الطبيعية»(ص١٨) والمعلم وسيط بين الطلاب «وبين قيم الحقيقة الشاملة»(ص١٩) ولكي لايتخلى الانسان عن نفسه «لا يكفيه أن يستنجد بالعقل»(ص٢٠). «إن لغة القلب يجب أن تبلغ السمع بالرغم من أكاذيب الكلمات» «لكن انتصار الخير لن يكون ممكناً إذا لم تمنح الفضيلةُ

المتعة»(ص٢١) والحقائق التي نبحث عنها «في العلم العقلي والاخلاقي» «هي التي تجعل من عالمنا واحداً»(ص٢٢).

واذا كان اللجوء إلي الطبيعة «وظيفة نقدية» فذلك لأنه يسعى الى أن يمنح الخير والشر أساساً لا هو بالديني ولا هو بالبسيكولوجي، وإنما هو اجتماعي فحسب»(ص٢٣).

وتكوين فكر سياسي واجتماعي جديد «هو المكمل الذي لا بد منه لفكرة الحداثة الكلاسيكية، في اقترانها بفكرة «الدينونة»»(ص٢٤) وينبغي البحث «عن تعريف الخير والشر في ما ينفع أو يضر بقاء الهيئة الاجتماعية وسير عملها»(ص٢٦).

إن المطابقة «بين الحداثة والعقل كانت فرنسية اكثر مما كانت انكليزية»(ص٢٨). «وتغدو الدعوة الى الارادة العامة لدى روسو، اداة للنضال ضد التفاوت»(ص٢٩). «وتجب معارضة آليات المنفعة بالارادة العامة ولا سيما بالعودة إلى الطبيعة، أي إلى العقل، والعثور من جديد على الائتلاف بين الانسان والعالم»(ص٣١). والتوازي مدهش «بين أخلاق كانت وسياسة روسو التي تقترح خضوع الفرد المطلق لارادة عامة تبني مجتمعاً إرادياً وطبيعياً في آن واحد»(ص٣٢). والايديولوجيا الحداثية هي «آخر شكل للإيمان بين الانسان والطبيعة». وقد «هيمنت في ميدان الأفكار وفي «الميدان الاقتصادي حيث اتخذت شكل الرأسمالية» التي لا ترد الى اقتصاد السوق ولا الى العقلنة..

والنموذج الرأسمالي للتحديث يعرّف «بنموذج للانسان الفاعل المدبر، بالرأسمالي»(ص٣٤) والجوهري هنا «ليس الايمان» وانما القطيعة مع «العلاقات الاجتماعية التي يفرضها الخوف من حكم إله خفي»(ص٣٥). وقد أسهمت البروتستانتية «في إيجاد تصور أخلاقي ملائم للرأسمالية» كما أسهمت «في تطوير» أخلاق الضمير والتقوى والحميمية، اخلاق قادت الى اتجاه آخر، اتجاه الفردية البرجوازية التي من الملائم معارضتها بروح الرأسمالية»(ص٣٦).

«إن النموذج المهيمن للحداثة الغربية يقلص إلى أدنى الحدود العمل

الإرادي الذي توجهه قيم ثقافية أو اهداف سياسية. . »(ص٣٨) وتؤكد «الايديولوجية الحداثية قبل كل شيء موت «الذات». . . والتصور الكلاسيكي للحداثة «كان ثورياً ككل دعوة للتحرير، ككل رفض للتسوية مع الاشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعي والمعتقد الثقافي»(ص٤٠) ونبذ كل مبدأ أخلاقي «يخلق فراغاً تملؤه فكرة المجتمع أي فكرة المنفعة الاجتماعية. ليس الإنسان سوى مواطن. وتصبح المحبة تضامناً والضمير احتراماً للقوانين»(ص٤١).

لقد بقي من الإيديولوجية الحداثية «النقد والهدم وانقشاع الأوهام والسحر»(ص٤٢). والمجتمعات الصناعية المتقدمة «هي اليوم بعيدة جداً عن ذلك التحرر الأول، وهي تحس أنها حبيسة منتجاتها وليست حبيسة الحرمانات التقليدية، لكنها تتعرض أيضاً لخطر الانجراف وراء الحلم بمجتمع منغلق، طائفي، محمي من التغير». لكن نقد «الايديولوجية الحداثية لا ينبغي أن يؤدي الى العودة الى ما هدمه»(ص٤٣).

عنوان الفصل الثاني هو «النفس والحق الطبيعي» ويبدأ بالكلام على «المقاومة الأوغستينية» ففكر الحداثة اذ يؤكد «أن الكائنات البشرية تنتمي الى عالم تحكمه قوانين طبيعية يكتشفها العقل ويخضع هو نفسه لها» قد لقي مقاومات كبيرة «جرت باسم احترام الأعراف ومن ثم احترام التاريخ والثقافة الخاصين بمجموعة اجتماعية. . » ومع ذلك «لا ينبغي لنقد الحداثة أن يضل سبيله في اتجاه اللا عقلانية والسلفية»(ص٤٥)

إن التاريخ الحديث لا يسلك «خطاً مستقيماً»، خط العقلنة المفترضة أنها ذاتية الصنع»(ص٤٦) وتاريخ الحداثة ممزق «منذ البدء، لا بين أنصار التقدم وأنصار التقاليد، وإنما بين الذين يولّدون كلاً من المكونين اللذين ستصنع بهما الحداثة، منذ الآن». فثمة من يدافعون عن العقل ثم يقلصونه إلى حد استخدامه «كأداة في خدمة سعادة ترد الانسان الى موضعه في الطبيعة» وثمة من «يندفعون في مغامرة صعبة لتحويل الذات الالهية إلى ذات انسانية. . » والقطع الذي يفصل بين وجهي الحداثة «لن يلتئم أبداً»(ص٥١) «إن تفكك العالم المقدس والتباعد المتسارع بين العالم الذي صنعه الانسان وبين عالم الخلق الالهي، يطلق

حركتين متعارضتين لكنهما مرتبطتان إحداهما بالأخرى وبعيدتان معاً عن النزعة الطبيعية الحداثية». إذ هناك الذات «خارج العالم» وقد «حل محلها الانسان-الذات». لقد حطمت الحداثة «العالم السحري» وأحلت محله «العقل والذات»(ص٥٢). وإلى جانب «الحرية الفردية، هناك صورة أخرى للفرد يتماهى فيها بأدواره الاجتماعية». والرجوع الحالي إلى الأديان أو إلى الأخلاق «ثأر الجماعة من النزعة الفردية الحديثة» وثأر الفرد «من التبعات الاجتماعية والسياسية المرتبطة بالتحديث»(ص٥٥).

ويأتي ديكارت وتطرح فكرة «أن يتعايش العقل والذات في الكائن الانساني»(ص٥٧). ويتخلص ديكارت من فكرة «وحدة الكون» فليس «للعالم وحدة، وما هو الا مجموعة من الاشياء المعروضة للبحث العلمي». والانسان قائم «بين الله والطبيعة»(ص٦٠). وترى عقلانية «الأنوار» «حرية الانسان في انتصار العقل وتدمير العقائد»(ص٦١). وتحتل نظرية لوك «نظرية الفهم مكاناً مركزياً في فلسفة الأنوار»(ص٦٣). ونقطة انطلاق لوك هي: «ان الله، إذ وهب الانسان فهماً ليدير أعماله، قد منحه أيضاً حرية الإرادة، حرية التصرف»(ص٦٤).

إن هوبز ولوك وروسو «هم في أصول الفكر الديمقراطي الذي ينبذ السلطة السياسية بالارث أو بالمشيئة الالهية، لكنهم يبنون المجتمع السياسي على اسس متعارضة كل التعارض»(ص٦٥)

ويؤذن «إعلان حقوق للانسان والمواطن» في ٢٦ آب ١٧٨٩-يؤذن «بانتهاء نقاش قرنين ويعطي فكرة حقوق الانسان هذه التي تناقض الفكرة الثورية تعبيراً شاملاً»(ص٧٩)... لكن هذا الاعلان يحمل «التناقضات التي ستمزق المجتمع الصناعي»(ص٧٣). «وهكذا يُبنى مجتمع عادل نخبوي، صارم، فعال، يحوّل الإيمان إلى نشاطات عملية. وهناك من جهة أخرى، اكتشاف وعي الذات». وهاتان الصورتان تمتزجان غالباً.. لكنهما «تنظران الى جهتين مختلفتين»(ص٧٤) فالحياة العامة والحياة الخاصة «تشرعان في الانفصال ولا

تكفان عن التباعد» وتغدو العقلانية «تنظيماً لمجتمع عادل» بينما «يغدو التصوف رومانسية ثم حركة اجتماعية هي في آن واحد ضياع واكتشاف للذات الشخصية»(ص٧٥).

ونشهد «بعثاً للمرحلة وللفكر السابقين للثورة في الوقت نفسه الذي تتجه فيه كلمة «ديمقراطية» الى الحلول في الخطابات محل كلمة «ثورة» وكثيراً «ما نجد «الأنوار» مُعمية مثلما هي منيرة». وانفصال قطبي الحداثة: «العقلنة واضفاء الذاتية» «سيصيب شيئاً فشيئاً جميع الميادين»(ص٧٧) «لم يعد للانسان طبيعة وحقوق طبيعية. غدا الانسان ما يصنعه، وحقوقه اجتماعية. ولم يعد العقل فكراً واكتشافاً لنظام، بل غدا قوة تحويل تاريخي، وغدت فكرة المجتمع عضوية، وكانت آلية». «وغدا الانسان كائناً اجتماعياً وتاريخياً على نحو تام»(ص٧٨)

الفصل الثالث عنوانه «معنى التاريخ» ويبدأ بالكلام على «التاريخية مذهباً» إذ عمل السياسيون والمفكرون على تحويل «القانون الطبيعي إلى ارادة جماعية» أي يجب «تنظيم مجتمع مبدع للحداثة، ذاتي المحرك»(ص٧٩). بين انتصار العقل وانتصار الحرية، تكوّن الأمة والانتصار النهائي للعدالة الاجتماعية»(ص٨٠). ولقد ابتعد «الفكر الاجتماعي عن التاريخية بعنف شديد ولا سيما خلال العقود الاخيرة»(ص٨١). وقد حوربت «الرؤيا التاريخية، غالباً، باعتبارها غير انسانية، لقد اتهمت بأنها تبرر السلطة المطلقة الممعنة في اطلاقها، سلطة قادة الاقتصاد والمجتمع على الافراد، والمجموعات الخاصة والاقليات»(ص٨٢). وتحتل «فكرة التقدم مكاناً متوسطاً، مركزياً، بين فكرة العقلنة وفكرة التطور». وهي «تعلن تطبيق العلم على السياسة، أي انها توحد بين الإرادة السياسية والضرورة التاريخية»، «لكن انتصار المستقبل لن يؤمنه تقدم العقل فحسب» بل أيضاً «النجاح الاقتصادي ونجاح العمل الجماعي». والفكر التاريخي «مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكرة الثورية». فما من «ثورة لا تكون تحديثية وتحريرية وقومية»(ص٨٤). والثورة «كانت عمل الفضيلة مثلما هي عمل الضرورة»(ص٨٦).

«إن الذات» لم تتكون في التراث المسيحي الطويل إلا عبر تشظي «الأنا» بين الخطيئة والنعمة الالهية، وفي المجتمع الصناعي، تتعزز الذات إذ تتحول إلى حركة اجتماعية، وإن تعرضت للضياع-مثل ضياع الفرد في النعمة الالهية عندما تغدو هذه الحركة صورة للدولة، والتقدم والضرورة التاريخية»(ص٨٨).

ويسأل توكفيل: «إن المجتمع الحديث، لأنه استأصل جميع الخصوصيات والتقاليد والاعراف، أفلا يصبح جمهوراً محولاً إلى ذرات يترك المجال حراً للسلطة المطلقة وتعسفاتها؟» «إن الأخلاق والافكار هي التي تحدد المساواة وإن المساواة هي نفسها تحدد الديمقراطية. فالديمقراطية ليست اجتماعية قبل أن تكون سياسية فحسب، وإنما هي ثقافية أكثر منها اجتماعية»(ص٩٠). ويحلم توكفيل بالتحديث «والحد من السلطة المركزية»(ص٩١). وهكذا فاللقاء مع توكفيل هو «الوداع الأخير لفكر الحق الحق الطبيعي وللإثنينية المسيحية والديكارتية»(ص٩٢).

وتشهد ألمانيا «التي ظلت بمنأى عن التحديث السياسي» تشهد صعود «الحنين الى الكائن فيها الذي لن يغيب عن فكرها والذي سيتخذ غالباً شكل نقد معاد للحداثية، ولا سيما لدى فلاسفة فرانكفورت في منتصف القرن العشرين»(ص٩٣). يقول كونت: «إن مشرعي الثورة استبدلوا المجرد بالمشخص وحرروا الفرد إذ رموه دفعة واحدة في الحلم والجنون والعزلة». والمطلوب هو «التخلص من أوهام الفردية، والانتقال من «الأنا» إلى الـ«نحن»»(ص٩٤). وهو يرى أن الفكر الوضعي «فكر اجتماعي، مباشرة، قدر الامكان» والانسان، بحصر المعنى غير موجود «الانسانية وحدها يمكن أن توجد، إذ ان تطورنا كله هو بفضل المجتمع، من اي جانب نظرنا اليه». إن الفكر التاريخي ينفتح على التوحيد بين «الحرية الشخصية والمشاركة الجماعية...»(ص٩٥)

أما ضعف الوضعية فجاء من أنها «غريبة عن التقاليد الثقافية التي تعارضها. وهي تكرس نفسها لحل مشكلة الحاضر: كيف يُدخل النظام من

جديد في الحركة؟» كيف يتم التوفيق «بين الحق الطبيعي والمصلحة الشخصية، بين العام الشامل وبين الخاص، بين العقل والإحساس؟»(ص٩٦) وتأتي فلسفة هيغل باحثة عن «التركيب أو التأليف بين الذاتية والكلية انطلاقاً من نقد مزدوج للاخلاقية المجردة وللمجتمع متكاملتان: التمزق والتكامل»(ص٩٧). «إدراك الحق والتعبير عنه كجوهر، لكن بالضبط أيضاً كذات». ويرى خضوع الانسان «القوانين الانتاج والعمل» فيدعو إلى «المواطنية أي إلى العلاقة بالدولة ضد تلك التبعية»(ص٩٨). ولقد دمج هيغل «احترام الذات والايمان بالتقدم والعقل».

في فكر ماركس «تحيا فلسفة التاريخ التناقض الأشد درامية بين قوتها التحريرية وخضوع الذات للتاريخ. فما من مكان آخر في الفكر الاجتماعي تعالى فيه بمثل هذه القوة التأكيد على أن الانسان هو صانع تاريخه ذاته»(ص١٠٠). وكان هم ماركس «أن يعثر على ممارسات عملية وراء المقولات المجردة، مقولات الدين والحقوق والسياسة». فهو يرى «من وراء البلاغة اليسارية لقادة «الكومونة» ضعف الطبقة العاملة الفرنسية، ومن وراء الملكية، وهي مقولة قانونية، «العمل وعلاقات الانتاج الاجتماعية». «إنه يلاحظ عالماً صناعياً قلّص فيه الناس الى مرتبة السلعة وانخفض فيه الأجر إلى مستوى إعادة الانتاج البيولوجي لقوة العمل، ودمّر فيه «الكائن النوعي» للانسان بسيطرة المال، والأشياء والايديولوجيات الفردية». ومع ماركس ولد «العلم الاجتماعي للعمل»(ص١٠١). وماركس «يستنجد بالطبيعة أكثر مما يستنجد بالعمل الاجتماعي كقوة قادرة على تجاوز تناقضات مجتمع الطبقات. إنه اقرب «الى هادمي فكرة الحداثة» أي «نيتشه وفرويد»(ص١٠٣). وماركس «حديث إلى أعلى حد، لأنه يعرّف المجتمع كنتاج تاريخي للنشاط الانساني» والانسان الذي يتكلم عنه «هو أولاً الانسان الاجتماعي..» إنسان يُعرّف بعلاقاته الاجتماعية اكثر مما يُعرّف بالبحث العقلاني عن المنفعة»(ص١٠٤).

«لكن النظرية سحقتها على العموم الممارسة العملية والعمل السياسي الذي استلهمها»(ص١٠٥) «إن رؤيا الانسانية الصانعة لتاريخها ذاته، الهادمة

للأوهام الخداعة، أوهام الماهيات ومبادئ الحق والاخلاق لتفهم ذاتها ولتتحول في ممارستها العملية، يقود الى خضوع عنيف أو معتدل، شمولي أو بيروقراطي للفاعلين الاجتماعيين، ولا سيما الطبقات، لسلطة نخبة سياسية تعلن شرعيتها باسم معرفتها بقوانين التاريخ». «لقد أدارت الثورات دائماً ظهرها للديمقراطية وفرضت على تنوّع المجتمع المنقسم إلى طبقات وحدة، ما كان يمكنها أن تكون سوى ديكتاتورية»(ص١٠٨). وإن عصر الثورات قاد، بطرق متعرجة، إلى الارهاب، إلى قمع الشعب باسم الشعب، وإلى اعدام الثوريين باسم الثورة». ونصل الى «تدمير الحداثة الكامل لذاتها في اللحظة التي تعلن فيها الايديولوجية بأقصى قوتها وحدة الارادة والضرورة» والتي تظن «أنها تعمل على انتصار الاجتماعي اذ تذيبه في الكون»(ص١٠٩). إن الحداثية منحت هدم الماضي «والتحرير والانفتاح الأفضلية أولاً. ثم أعطى فلاسفة التاريخ والتقدم الحداثة محتوى ايجابياً. وسموّها كليّة فهل يمكننا تصور وضع تاريخي جديد. نموذج جديد للمجتمع تُعرّف فيه الحداثة لا بمبدأ وحيد جامع وإنما، على العكس، بتجاذبات جديدة بين العقلانية واضفاء الذاتية»(ص١١٠).

عنوان القسم الثاني من الكتاب هو «الحداثة في أزمة» وعنوان الفصل الأول منه هو «التفكك» فالقوة «التحريرية للحداثة تستنفد كلما انتصرت الحداثة. إن الدعوة إلى النور مثيرة عندما يكون العالم غارقاً في الظلمة والجهل والعزلة والعبودية». . أجل «كنا نعيش في الصمت، وها نحن نعيش في الضوضاء»(ص١١٣). والمقصود ليس نبذ الحداثة بل المقصود «مناقشتها». إن الحداثة ليست نظاماً بل هي حركة هي الهدم الخلاق. . . (ص١١٤) وقد ندد هوركيمر «بتدني العقل الموضوعي إلى عقل ذاتي. . »(ص١١٥) وغياب العقل الموضوعي لا يمكن أن يؤدي إلا إلى البربرية النازية عبر ازمات مجتمع برجوازي ضل سبيله»(ص١١٦) وإذا ترجمت الحداثة «بقدرة اكبر لتأثير المجتمع في ذاته، أفلا تكون مثقلة بالسلطة اكثر مما هي بالعقلانية، وبالاكراه اكثر من التحرر؟ إن الفكر الاجتماعي يشعر أنه حبيس حداثة يحذر منها»(ص١١٨).

١- إن أعمق ردة فعل مضادة للحداثة هي التي تقاوم بأكبر قدر من القوة إرادية السلطة»(ص١١٩).

٢- «لا يمكن رد اقتصاد الاستهلاك إلى انتربولوجية الشهوة، لأن الاستهلاك لا ينفصل عن العقلنة الصناعية».

٣- «في ميدان الانتاج، فكرة «التنظيم» هي التي تحتل المكانة المركزية»(ص١٢٠).

٤- «تختلط الصراعات الاجتماعية غالباً بالصراعات القومية التي تطرح نفسها على أنها «تحديثية»»(ص١٢١).

إن القوى «التي تهيمن على المسرح الاجتماعي والثقافي خلال القرن الأخير: الجنس، والاستهلاك التجاري، والمشروع، والأمة» توجه انتباهنا «إلى عدم تجانس هذا المسرح الذي لا يجوز أن يدعى مجتمعاً». إنه عالم مجزأ... إن القرن الأخير «هو قرن تشظي العالم العقلاني»(ص١٢٢). والحقل الثقافي والاجتماعي «الذي نعيش فيه منذ أواخر القرن التاسع عشر، لا وحدة له: إنه لا يشكل مرحلة جديدة للحداثة لكنه يشكل تفككها وربما لم تخل قط حضارة كهذه الحضارة من مبدأ مركزي»(ص١٢٣). إن «الانفصال بين الوقائع والمعنى، بين الاقتصاد والثقافة يعرّف أفضل تعريف أزمة الحداثة»(ص١٢٤). «إن الحداثة ناقدة لذاتها ومدمرة لذاتها»(ص١٢٥). إن التقنية تكون في «خدمة التضامن الاجتماعي، لكنها تكون أيضاً في خدمة القمع البوليسي...»(ص١٢٦) والتنديد بالتقنية «شكل خاص من أشكال الحنين إلى «الكائن»(ص١٢٧) وقد دافع بعض المهندسين عن «قضية حكومة الفنيين» لكن هذه الفكرة «لم تنتصر قط، إذ ما من مجتمع إلا وهو آلة، وما من دولة إلا وهي بيروقراطية»(ص١٢٩).

بعد ماركس لم يعد «التقدم منظوراً إليه على أنه انتصار للعقل أو تحقيق للروح المطلقة، وإنما على أنه تحرير للطاقة وللحاجات الطبيعية التي تعارضها الأبنية المؤسسية والايديولوجية. ويعود الفصل بين الروحي والزمني بأقصى

قوته . . . » فهناك من جهة الحاجات، «ومن جهة أخرى الربح، وبينهما شيء اكبر من النزاع الذي قد يؤول إلى تسويات(ص١٣١). . .

وماركس «هو أول مثقف كبير لما بعد الحداثة». ووحدة عمله «هي المادية، وبالتالي النضال ضد الذاتية»(ص١٣٢-١٣٣)

قسمت الرأسمالية الشرسة المجتمع الى قسمين: عالم المنفعة والفردية «الذي قال عنه شوبنهاور إنه جمالياً حانة ملأى بالسكارى، وعقلياً مصح للمجانين، واخلاقياً موئل لقطاع الطرق، وفي الجانب الآخر عالم الشهوة اللاشخصي الذي لا يتصل بعالم الحساب»(ص١٣٤).

فكر نيتشه «ينادي في آن واحد «بالكائن» وبحركة تأكيد الأمة بذاتها. والدعوة إلى الكائن، فيما وراء الخير والشر، يفضي الى الجمع بين الحرية والضرورة» والانسان الأسمى هو الذي «بحاجة إلى أسوأ ما فيه ليبلغ أفضل ما فيه»(ص١٤٠). وهو لا يدعو إلى تحرير الغرائز بل الى جعلها روحية، إلى تحويل الطبيعة إلى عمل فني، إلى الصعود نحو «العودة الابدية»، »(ص١٤١). والفكر مع نيتشه «يغدو لا اجتماعياً ولا حديثاً. وهو دائماً يحترس من القوى الاجتماعية ومن الفاعلين الاجتماعيين للحداثة ومن علاقات المواجهة بينهم»(ص١٤٢). . . «وليس ممكناً أن نعزل نيتشه نفسه عن صعود القوميات في اوروبا الوسطى، الصعود الذي يشير إلى الأزمة الكبرى الأولى للايديولوجية الحداثية»(ص١٤٤). ومع نيتشه «تبدأ أيضاً اعادة السحر إلى الحياة الاجتماعية»(ص١٤٦).

ودفع فرويد «تدمير الأنا» «إلى أقصى نتائجه، وعمله هو الهجوم الأكثر منهجية الذي شُن على ايديولوجية الحداثة. . » «هناك في جانب اللذةُ، وفي الجانب الآخر القانون، عالمان متعارضان كلياً بحيث يستحيل التفكير فيهما معاً» وبدلاً من الانطلاق من الوعي يجب الانطلاق من اللاوعي. . »(ص١٤٧) «واللذة هي اشباع الرغبة، وتراخي التوتر الذي خلقته» والغاية «التي تتجه اليها كل حياة هي الموت»(ص١٤٨) «والتكيف مع العالم الاجتماعي لا يتم إلا بالقمع»(ص١٤٩). «وتعريف الشيوعية: لكلٍّ بحسب حاجاته، أليس حلماً بتطبيع المجتمع؟»(ص١٥٠).

والوعي الاخلاقي «لا يتشكل إلا في علاقته بالقمع والقلق، لكنه لايختزل فيهما. لأن فرويد بعيد عن أخلاق المتعة التي انتشرت في القرن العشرين بُعدَه عن أخلاق الإحساس بالذنب العتيقة»(ص١٥٣). والتعارض المطلق «بين اللذة والقانون يمكن أن يقود إلى مفهوم استبدادي وشديد الذكورة لتكوّن الشخصية»(ص١٥٤).

«إن فكر فرويد قريب من فكر نيتشه، لكن تعارضهما اكبر من تقاربهما». ونقد الحداثة «المطبوع بهذين المفكرين يتجه أحدهما، نقد نيتشه إلى رفض الحداثة، ويتجه نقد فرويد إلى البحث عن الحرية الفردية. .»(ص١٥٥) وبينما لا «يقدم نيتشه سوى طريق واحدة للخروج من الحداثية وهي الفن والحنين إلى «الكل». .» فإن فكر فرويد «يرتاد أيضاً الطرق التي بها سيمسر كل فكرٍ للذات»(ص١٥٧).

أما ماركوز فيدرك بعد روهيم «أن الليبيدو ولا يتصعد إلا اذا غدا ظاهرة اجتماعية، مما يبتعد كثيراً عن التعارض القاسي بين اللذة والواقع»(ص١٥٨). وفي مواجهة هجمات «نيتشه وفرويد المدمرة على صورة الانسان العقلانية، يبدو علم الاجتماع وكأنه دفاع عن الحداثة والعقلنة. لكن اليست هذه الصورة خاطئة؟»(ص١٦٠)

إن علم الاجتماع «حركة عقلية اكثر قوة وتنوعاً من أن تُختزل في مثل تلك الصورة. إنه يلتقط قوة رغبة الإثراء مثلما يلتقط مساحة الدمار الذي يصيب المجتمع، وهو ينادي أحيانا بمقاومة الشغيلة، ويتدخل الدولة في الأغلب» وهو يحارب النفعية «وينضم الى الحركة العامة المدمرة للتصور العقلاني للانسان التي أطلقها نيتشه وفرويد»(ص١٦١). والاثراء وتنويع الاستهلاك «يبعدان المجتمع الحديث عن تفاؤل بداياته. . .»(ص١٦٢) «ففي مكان الهوية المدمرة ينفتح عالم مفكك ومتغير من التقمصات. .»(ص١٦٤)

إن المثقفين الليبراليين «عاجزون جميعاً عن تجاوز أزمة الحداثة. إنهم يسعون الى العثور على وحدة رؤيا العالم سواء أكانت عقلانية أم شعبية. مما يحدث خطاباً يزداد سخافة في جانب وزعاقاً يزداد شراسة في جانب آخر»(ص١٦٥).

عنوان الفصل الثالث هو «الأمة، المشروع، المستهلك» فالأمة تعرف «بالثقافة اكثر مما تعرف بعمل اقتصادي، وتهدف المشروعات إلى الربح والقوة بمقدار ما تهدف إلى التنظيم العقلاني للانتاج، ويدخل المستهلكون في اختياراتهم جوانب من شخصيتهم تزداد تنوعاً كلما أتاح لهم مستوى حياتهم اشباع حاجات أقل ابتدائية أي أقل انحصاراً في قواعد وانظمة تقليدية . . »(ص١٦٧).

إن الأمة «هي الشكل السياسي للحداثة» والمشروع فاعل عقلاني «يغدو العلم بفضله تقنية الانتاج وتحكم السوق على نتيجة عقلنته. أما الاستهلاك فهو يغدو شيئاً فشيئاً أقل تحدداً بحالة الأخلاق والآداب والقيم الرمزية التي تعزوها كل ثقافة إلى بعض المواد»(ص١٦٨). . . والمجتمعات الصناعية الحديثة «تحتاج إلى ثقافة قومية، أي ثقافة تبنيها الأمة من أجل الأمة». وليس «وجود ثقافة قومية هو الذي يؤسس الأمة والقومية بل العكس هو الصحيح. . » «وغالباً ما ثار منتجو المعرفة وناشروها على القوميات»(ص١٦٩) لكن عدداً من الدول، منها المانيا واليابان وايطاليا، جمعت «بين التحديث وبين انقاذ الثقافة القومية أو إعادة بنائها». وأحياناً «يدخل موضوع النهضة القومية الثقافية في نزاع مع النزعة التقليدية وكذلك مع الحداثة الليبرالية». والقومية هي «تجنيد الماضي والتقاليد في خدمة المستقبل والحداثة والعقلنة» والأمة هي «الفاعل الرئيسي للتحديث»(ص١٧٠). «إن الأمم التي هي وسائط تحديث غير حديثة تغدو أكثر فأكثر قوى مقاومة للتحديث وتنشر أفكاراً معادية للعمومية على نحو مكشوف تبلغ ذروتها في التأكيد على تفوق مطلق لثقافة أو لعرق»(ص١٧١). وقد ظن «كثيرٌ من المفكرين أن التحديث انتقال من الخصوصية إلى العمومية ومن المعتقد إلى العقل»(ص١٧٢). والبون شاسع بين «السلوك الاقتصادي والسلوك الثقافي»(ص١٧٣).

ويبدو من الأصعب «عدم اعتبار المشروع كعامل للحداثة التي تعرف على أنها عقلنة»(ص١٧٤). وقد جرى تصوره «وكأنه ميدان لصراع الطبقات ولحركة عمالية تعارض بعمل العمال الربح الرأسمالي». وما يعرِّفه حقاً إنما هو «ادارة السوق والتكنولوجيا»(ص١٧٥).

اما ميدان الاستهلاك فتبدو فيه «القطيعة بين النظام والفاعلين أصعب على الادراك»(ص١٧٧). «وتظل كلمة استهلاك مطبوعة بطابع سلبي، بينما كلمة انتاج تحتفظ بمعان إضافية ايجابية». ومن المستحيل «رد الاستهلاك إلى المنفعة أو الى الوضع الاجتماعي، لأن الاستهلاك قد اجتاحه الإغراء مثلما اجتاحه الانطواء القبلي والنرجسية»(ص١٧٨). وعالم الاستهلاك غريب «عن عالم المشروع مثلما هو غريب عن عالم الأمة». ومنطق «الانتاج ومنطق الاستهلاك اليوم غريبان أحدهما عن الآخر»(ص١٧٩).

«ومن السقوط في المفارقة تسمية العصر الذي يبدو للجميع وكأنه انتصار للحداثة عصر ما بعد الحداثة». إن العالم التقني «يؤمن الاتصال بين مختلف العوالم الثقافية ولولاه لانغلق العالم على نفسه»(ص١٨١). والمجتمع الحديث المأزوم مليء «بالآلهة المتحاربة كما هو مليء بالتقنيات، والهيجانات التي قلبت القرن العشرين ينبغي أن تحمينا من هذه الصورة التي تضع المهندس -أو على نحو أوسع الحرفي- في قمة المجتمع، في حين أنه لايشغل سوى مكان متوسط هو مكان التقنيين»(ص١٨٢).

عنوان الفصل الرابع هو «المثقفون ضد الحداثة» فقد تغير موقفهم منها لسببين.. الأول هو أن الحداثة «غدت انتاجاً واستهلاكاً بالجملة» ووضعت «أدوات الحداثة في خدمة أدنى الطلبات، لا بل اكثرها لا عقلانية. والسبب الثاني هو أن عالم العقل الحديث تزايد خضوعه في هذا القرن لسياسات التحديث وللدكتاتوريات القومية»(ص١٨٥). كانوا «يظنون أن الأفكار تقود العالم فإذا بهم يؤولون إلى التنديد بصعود البربرية العاتية، والسلطة المطلقة أو رأسمالية الدولة الاحتكارية»(ص١٨٦). ولقد فُقدت وحدة العالم، ولا شيء «أشد خطراً من المطالبة بنزعة فردية لا تبالي بتنظيم المجتمع وتدع جنباً إلى جنب الاخلاقية المجردة والعنف»(ص١٨٨). أن الرأسمالية مع تقدمها تزيل «الفكر العقلاني ومشاعر الرحمة والانسانية»(ص١٩٠).

إن تدمير الحركة العمالية واستنفادها خلقا فراغاً هائلاً في مركز المسرح الاجتماعي»(ص١٩٧). إن فكر فرانز فانون الراديكالي حُوّل بعد موته الى

دعوة أصولية. فقد قاد «في نهاية الأمر إلى الأصولية اكثر مما قاد إلى العمل الثوري»(ص١٩٨). وقد «اختفى الضامنون للحياة الاجتماعية الذين هم وراء الحياة الاجتماعية»(ص١٩٩). ومع ماركوز «الذي كان تأثيره عظيماً، يبلغ تفكك العقلانية التحديثية غايته»(ص٢٠٠). وفي آخر القرن العشرين لم يفلت أحد في الغرب «من قلق ضياع كل معنى...» وقد «وجدنا أنفسنا بلا حماية أمام عالم الاستهلاك الذي يستسلم له كثيرون مشبعين رغبات طالما كبحت»(ص٢٠١).

ويرى ميشيل فوكو أن التنظيم الاجتماعي لا تُديره العقلانية التقنية بل تديره ممارسة السلطة، مما يدفع الفكر النقدي الذي يضع فكرة الحداثة موضع البحث، إلى أقصى حد». وليست «السلطة خطاباً يُلقى من فوق المنبر»(ص٢٠٢). وما يهم فوكو «هو أن يبرهن على أن الذات قد خلقتها السلطة...»(ص٢٠٤) والفرد «واقعٌ صنعته التكنولوجيا النوعية للسلطة التي تُسمّى «الانضباط»» وهو «يفرض جهداً عقلياً على الطبيعة التي لاتستجيب إلا للذة المباشرة»(ص٢٠٦). وأهمية فوكو تأتي من أنه «يقترب مما ينبذه، مثل فنان ديني لا ينجح فنه قط مثلما ينجح وهو يرسم أو ينحت الخاطئين الذي أُلقوا في الجحيم»(ص٢٠٧).

لقد بدأت «تتطور أصولية عقلانية تلغي كل رجوع إلى الذات التاريخية حذراً من التلقين الشمولي، وتستطيع، وهي تستقر على صخرة العلم، أن تدين بصوت واحد الأنظمة الشمولية ومجتمع الاستهلاك...»(ص٢١٢) وبدأت تهيمن «القطيعة بين النظرية والتطبيق»(ص٢١٣). وقد وصف المجتمع الحديث «وكأنه آلة للتلاعب». لكن الثمانينات كانت «ثأر الممارسة العملية من النظرية، ثأر التقنيين -الاقتصاديين من الاجتماعيين- الثقافيين..»(ص٢١٤). وفي بولونيا «لعب مثقفون دوراً بارزاً في نقد النظام الشيوعي والاطاحة به، لكنهم سرعان ما اختنقوا ببرامج إعادة البناء التي تضحي بكل شيء في سبيل السوق..» إن المثقفين «ليسوا وحدهم المسؤولين عن الوضع الذي هم ضحيته». لقد تحولت تربة الفكر «إلى أراض عسكرية ومساحات تجارية»(ص٢١٥).

الفصل الخامس عنوانه «الخروج من الحداثة» وقد حدث ذلك «عندما حلت التجربة محل الأمل، وعندما أصبح المجتمع الجديد واقعاً وليس فقط الوجه الآخر أو القفا للمجتمع الذي أريد تدميره أو تجاوزه»(ص٢١٧). وما بعد «الحداثة» هو «قبل كل شيء ما بعد التاريخية»(ص٢١٨). انها «فوضى مجتمع يتصادم فيه بعنف مفرط عالم التقنيات والتنظيمات مع عالم الرغبات والهويات»(ص٢١٩). «لقد تلا عبادة التنظيم القوي والبسيط مدح التنظيم الضعيف والمرن والمعقد. .»(ص٢٢٠) ونحن مشدودون «لنعطي أجوبة سريعة عن حوادث لا يمكن التنبوء بمعظمها»(ص٢٢١) وعندما يزداد «شبه المجتمع بالسوق» لا يبقى «سوى الصراع من أجل المال والبحث عن الهوية، وتحل محل المشكلات الاجتماعية مشكلات غير اجتماعية، مشكلات الفرد وكذلك مشكلات الكوكب التي تفيض عن الحقل الاجتماعي والسياسي من تحت ومن فوق، وتفرغه من محتواه تقريباً»(ص٢٢٣). وفكر ما بعد الحداثة «لم يعد يقبل أن يضع الانسان أمام العالم» إنه يضعه في «العالم دون مسافة. .»(ص٢٣٤) ولا شيء «يبدو قادراً على توحيد ما انفصل منذ قرن. . .»(ص٢٣٥) وكل شيء «يتجزأ من الشخصية الفردية إلى الحياة الاجتماعية»(ص٢٣٦). ففي المجتمع «الذي لم يعد سوى سوق، يسعى كل واحد إلى تحاشي الآخرين أو الاكتفاء بمعاملات تجارية معهم. ويبدو الآخر بسهولة وكأنه تهديد مطلق: هو أو أنا»(ص٢٣٧).

إن انتصار العقل «يخلي مكانه لانتقال عقلانية الغايات الى عقلانية الوسائل التي تنحط بدورها إلى تقنيات، مما يترك فراغاً في القيم. . .»(ص٢٣٨).

ولا بد من الاعتراف بأن «التصور المادي للحداثة يحتفظ بفضيلته التحررية، ولا سيما في زمن صعود «الاصوليات»، لكنه فقد القدرة على تنظيم ثقافة ومجتمع»(ص٢٤٢). «ونحن نرى منطق السوق العالمي ينتصب في وجه منطق السلطات التي تتكلم باسم هوية ثقافية. فمن جهة يبدو العالم كلياً، ومن جهة أخرى، تبدو التعددية الثقافية لا حدود لها. كيف لا نرى في هذه التمزقات التامة تهديداً مزدوجاً لكوكبنا؟»(ص٢٤٣).

* * *